

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**ÚSTAV SVĚTOVÝCH DĚJIN**

Dan Török

**Klement Římský: jeho osobnost, dílo  
a místo v křesťanské tradici**

**Clement of Rome: his personality, work  
and place in the christian tradition**

diplomová práce

**Praha 2012**

**Vedoucí práce:** PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Th.D., Ph.D.

Děkuji PhDr. ThLic. Drahomíru Suchánkovi, Th.D., Ph.D. za ochotu, podnětné rady i odborné vedení během vytváření této práce a své manželce Petře Törökové a svým rodičům za všestrannou podporu a vytvoření ideálního zázemí.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 26. dubna 2012*

.....

*Dan Török*

## **Abstrakt**

Ve své práci se zabývám osobností Klementa Římského a významem jeho díla. Nejprve se vyjadřuji k problematice datace, abych následně Klementa zařadil do historického kontextu raného křesťanství. Poté na základě průzkumu dosavadního bádání i vlastní analýzy řeším otázku, kdo Klement byl, zejména se zaměřením na jeho původ. Práce si také klade za cíl zařadit Klementa a jeho dílo do vývoje křesťanské tradice, proto se věnuji problematice Klementova vztahu k osobě a učení apoštola Pavla i otázce významu Klementova díla a působení jako jednoho z nejvýraznějších představitelů třetí generace křesťanů. Získané závěry využívám také k načrtnutí stavu křesťanství v Klementově době a k předsazení otázek, vhodných pro další badatelskou činnost.

## **Klíčová slova**

Klement Římský; Korint; církev v Římě; křesťanská tradice; apoštolští otcové

**Abstract**

In my work I deal with the personality of Clement of Rome and with the importance of his work. Firstly, I express my opinion about the date of Clement's activity, so I am able to put Clement into the historical context of early Christianity. Then, on the basis of both survey of the previous research and my own analysis I am trying to solve the question, who Clement was – with main interest in the question of his origin. The work also aims on classifying Clement's place in the development of Christian tradition. Thus I deal with the question of Clement's relationship to apostle Paul and his teaching and the problem of Clement's work and activity as the most important member of third generation of Christians. In the end, I am using the results to create a draft of the situation of Christianity in Clement's era and to propose questions suitable for future research.

**Keywords**

Clement of Rome; Corinth; church in Rome; christian tradition; apostolic fathers

## Obsah

Seznam použitých zkratk.....	8
Úvod.....	10
Bibliografická poznámka .....	15
1. Datace Klementova působení.....	21
1.1 Datace Klementova episkopátu podle starověkých autorů .....	21
1.2 Datace Klementova listu a episkopátu podle historiografie .....	22
1.3 Současný badatelský konsenzus .....	24
1.4 Vyjádření k dataci listu .....	25
1.5 Historické pozadí .....	28
2. Vývoj názorů na Klementa Římského .....	31
2.1 Klement Římský podle starověkých autorů .....	31
2.2 Klement podle západní historiografie .....	38
2.3 Shrnutí současného konsenzu a předestření nejdůležitějších otázek .....	45
3. Klement Římský a apoštol Pavel .....	48
3.1 Eschatologie.....	49
3.1.1 Jádru Pavlovy eschatologie .....	49
3.1.2 Vývoj Pavlovy eschatologie.....	51
3.1.3 Klementova eschatologie .....	54
3.1.4 Stručné shrnutí .....	57
3.2 Ospravedlnění vírou a dobré skutky .....	57
3.2.1 Pavlovo učení o ospravedlnění.....	57
3.2.2 Vývoj Pavlových důrazů v učení o ospravedlnění.....	59
3.2.3 Klement a učení o ospravedlnění .....	62
3.2.4 Stručné shrnutí .....	65
3.3 Rodina.....	66
3.3.1 Pavlův pohled na rodinu .....	66
3.3.2 Vývoj u Pavla.....	69
3.3.3 Klement a rodina .....	71
3.3.4 Stručné shrnutí .....	72
3.4 Vztah ke světu a světské moci .....	73
3.4.1 Pavlův pohled na světskou moc a na svět .....	73
3.4.2 Klement a světské authority .....	74
3.4.3 Stručné shrnutí .....	75

3.5 Shrnutí výsledků v otázce vztahu Klementa a apoštola Pavla .....	75
4. Klementův původ .....	77
4.1 Argumenty pro židovský původ.....	77
4.2 Argumenty pro pohanský původ.....	82
4.3 Byl Klement „bohobojným“ pohanem? .....	86
4.4 Shrnutí dosavadních závěrů .....	87
5. Klement a konflikt v Korintu .....	88
5.1 Město Korint .....	88
5.2 Počátky korintské církve.....	91
5.3 Roztržka v korintské církvi.....	95
5.4 Další vývoj .....	98
5.5 Mezi Pavlem a Klementem.....	103
5.6 Konflikt v době Klementa Římského .....	103
5.7 Shrnutí.....	111
Závěr .....	113
Seznam pramenů .....	123
Seznam sekundární literatury .....	127

## Seznam použitých zkratk

1J	1. list Janův
1Kl	1. list Klementův
1Kor	1. list Korintským
1Pt	1. list Petřův
1Te	1. list Tesalonickým
1Tm	1. list Timoteovi
2Kl	2. list Klementův
2Kor	2. list Korintským
2Te	2. list Tesalonickým
2Tm	2. list Timoteovi
BKR	Bible kralická
BNT	Novum Testamentum Graece
Comm. Jo.	Commentaria in evangelium Joannis
Const. Apos.	Apoštolské konstituce
ČEP	Český ekumenický překlad
ČSP	Český studijní překlad
Ef	epištolu Efezským
Fm	epištolu Filemonovi
Fp	epištolu Filipským
Ga	epištolu Galatským
Gn	Genesis, 1. Mojžišova
HE	Historia Ecclesiastica, Církevní dějiny Eusebia z Kaisareie
Hom.	klementinské Homílie
Hom. 1Tm	Homílie na 1. list Timoteův (Jan Chrysostom)
I.Ef	list Efezským Ignáce z Antiochie
I.Mag	list Magneským Ignáce z Antiochie
I.Trall	list Tralleským Ignáce z Antiochie
Iz	kniha proroka Izaiáše
J	Janovo evangelium
Jb	kniha Job
JETS	The Journal of the Evangelical Theological Society
Jk	Jakubova epištolu



Joz	kniha Jozue
Jr	kniha proroka Jeremiáše
KJV	King James Version, Bible krále Jakuba
Ko	epištola Kolosským
L	Lukášovo evangelium
Lv	Leviticus, 3. Mojžíšova
LXX	Septuaginta
N	Novákův překlad <i>IKI</i>
NKB	Nová Bible kralická
Nu	Numeri, 4. kniha Mojžíšova
Praescrip.	De praescriptione haereticum (Tertullian)
RH	Římská historie (Dio Cassius)
Ř	epištola Římanům
Sap	Moudrost Šalamounova
Sk	Skutky apoštolské
Tt	epištola Titovi
V	Varclův překlad <i>IKI</i>
Ž	kniha Žalmů
Žd	list Židům

## Úvod

Klement Římský představuje prvního křesťanského autora po Novém Zákoně. V 2. polovině 1. století n. l. působil v čele římské křesťanské obce, jejímž jménem napomíná korintskou církev k napravení zde vzniklé konfliktní situace. Klementova důležitost a blízkost apoštolské době mu dopomohla k získání označení „otec apoštolské doby“, kterým se Jean-Baptiste Cotelier pokoušel vyjádřit Klementovu osobní návaznost na zakladatelskou generaci církve.<sup>1</sup> O Klementově osobě se nedochovalo mnoho důvěryhodných informací. Křesťanští autoři, kteří se pokoušeli doplnit jeho obraz, žili téměř o století a více po něm a často Klementa spíše používali k potvrzení svých tezí, než aby usilovali o popis jeho osobnosti a působení. Hlavní pramen ke Klementovi proto tvoří jediný jeho autentický list (*IKl*).

Klementova epištola nepředstavuje teologický traktát, ale aktuální reakci na zprávy o sváru v korintské obci. Zde došlo ke sporu, který eskaloval do sesazení několika presbyterů. Korintskou církev můžeme v 1. století považovat za proslavenou svými konflikty, neboť u žádného jiného křesťanského společenství nemáme tolik záznamů o různých vnitřních střetech. Kromě rozepře v době Klementa Římského se v Korintu udály dvě roztržky za Pavlova působení. Na apoštolovo řešení se Klement dokonce vědomě odkazuje. Stejně jako Pavlovi se také Klementovi podařilo svým zásahem přispět k nápravě problematické korintské situace.

Důležitost Klementa i jeho listu ovšem nekončí úspěšnou intervencí. Pisatel list sepsal v 2. polovině 1. století, v době církevními historiky poměrně opomíjené vzhledem k nedostatku přesvědčivě datovaných pramenů. Ačkoli se „Klementovo období“ nalézá v rozmlžené nejistotě, badatelé mu připisují procesy proměňující apoštolskou církev do již lépe známého stavu církve ve 2. století. Mezi tyto děje spadá například začínající formalizace liturgie, institucionalizace církevní organizace, úbytek či potlačení charismatických projevů nebo úpadek židokřesťanského a rozmach pohanokřesťanského prvku v církvi. Mnohým z těchto změn a vývojových tendencí můžeme na základě pozdějšího stavu přitakat. Jejich definitivní ověření, popis a zejména nalezení jejich příčin však vyžaduje svědectví pramenů z 2. poloviny 1. století.

---

<sup>1</sup> Srov. PRATSCHER, Wilhelm. Die Corpus der Apostolischen Väter. In PRATSCHER, Wilhelm (Hrsg). *Die Apostolischen Väter: eine Einleitung*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, s. 11–12 a *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 7.

Jeden ze zásadních předpokladů této diplomové práce představuje přesvědčení o důležitosti důkladné analýzy Klementova listu a rekonstrukce alespoň fragmentárního portréту jeho pisatele pro poznání a ověření dějů a stavu církve ve zmiňované době, tedy v druhé a třetí generaci křesťanů. Hlavním cílem práce je odhalit a vyjasnit v co největší míře osobnost a význam Klementa Římského a jeho místo v křesťanské tradici. Druhotný záměr spočívá v načrtnutí možného využití Klementova portréту k charakterizaci „Klementovy doby“, ne snad v pokusu o definitivní teze o tomto období, ale spíše v předestření oblastí a otázek k dalšímu bádání.

Dosažení obou cílů závisí na úspěšném vyjasnění nejdůležitějších otázek klementovského<sup>2</sup> bádání, které formuluji na základě rozboru dosavadních tezí o Klementovi (kapitola 2.). Jedná se primárně o co nejpřesnější definování vztahu mezi Klementem Římským a apoštolem Pavlem, respektive první generací křesťanů (kapitola 3.). Dále o rozřešení problematiky Klementova původu – tedy zda byl původem Žid, nebo pohan, respektive v jakém vztahu k judaismu se před obrácením ke křesťanství nacházel (kapitola 4.). A nakonec o odhalení Klementovy role v korintském sporu, charakterizaci jeho intervence a nalezení podstaty a příčin samotného konfliktu a jejich vysvětlení na základě dějin korintské církve (kapitola 5.).

Potřebnému řešení odpovídá členění práce. Nejprve se věnuji dataci Klementova listu, a tudíž Klementova působení, a jeho zařazení do historické souvislosti raného křesťanství (kapitola 1.). Následně předkládám výroky starověkých křesťanů o Klementovi a shrnuji vývoj bádání i současný konsenzus, který o osobě a díle Klementa Římského panuje (kapitola 2.). Hlavní část práce se nachází v 3. až 5. kapitole, kde se postupně věnuji nejdůležitějším otázkám klementovského bádání (kapitola 3.: vztah Klementa a apoštola Pavla; kapitola 4.: Klementův původ; kapitola 5.: Klement a roztržka v korintské církvi).

V případě problematiky vročení Klementova listu a jeho zasazení do historických souvislostí nejprve zmiňuji starověké názory na správnou dataci. Posléze vypisuji nejdůležitější postoje a argumenty badatelské obce a nastiňuji vývoj debaty o tomto problému. Následně zmiňuji přijímaný závěr, ke kterému se vyjadřuji na základě vnitřní kritiky rozebíraného pramene (*IKI*).

---

<sup>2</sup> Záměrně užívám trochu krkolomné adjektivum „klementovský“ po vzoru obecně užívaného označení „klementovský román“ pro *Rekognice*, abych předešel přidavnému jménu „klementinský“, užívanému jednak v souvislosti s Klementinem, jednak s (pseudo)klementinami.

V druhé kapitole obsírně prezentuji názory na Klementovu osobu a dílo, přičemž se stručně zabývám i jejich někdy patrnou dobovou, konfesijní či ideovou podmíněností. Tato část práce slouží jako přehled dosavadního bádání a současného konsenzu o Klementovi. Zmiňuji zde i nejdůležitější argumenty, jež posléze přejímám nebo se vůči nim vymezuji při řešení konkrétních otázek ve zbytku práce, aniž bych se opět obsáhle zabýval jejich původem. Třetí účel této pasáže tkví v odhalení nejdůležitějších problémů, které je potřeba při vytváření Klementova portréту objasnit.

Při snaze o nalezení odpovědi v záležitosti spojitosti mezi apoštolem Pavlem a Klementem jsem se nemohl opřít o příliš vágní a často tendenční antická svědectví. Jedinou možnost představuje komparace Klementovy a Pavlovy zvěsti, přesvědčení a osobních postojů. Na rozdíl od poměrně častého pojetí<sup>3</sup> nepřistupuji k vztahu těchto osobností pouze skrze jedno klíčové téma pavlovské teologie (obvykle ospravedlnění), ale na základě důkladné četby Pavlových epištol i Klementova listu vytyčuji čtyři oblasti věrouky a názorů, které lze vzájemně konfrontovat. Konkrétně se jedná o eschatologii, zejména očekávání druhého Kristova příchodu, učení o ospravedlnění a jeho implikace, úsudky o rodině, ženách a výchově dětí a problematiku postoje k světské moci. Páté téma, které se ke komparaci nabízí, nalézám v organizaci církve, již se však podrobněji zabývám v kontextu Klementova řešení korintské rozepře v 5. kapitole. Porovnatelná stanoviska a akcenty obou křesťanských autorů se projevují v jejich listech, ačkoli netvoří jejich hlavní sdělení. Proto je nutné nejprve rekonstruovat zejména Pavlovy názory, roztroušené ve zmínkách v jeho dopisech. Při řešení Klementovy návaznosti na Pavla postupuji dvojím způsobem. Jednak definuji jádro Pavlova učení a porovnávám s ním Klementova slova k dané problematice. To mi umožňuje určit, zda Klement věrně přejímá podstatu apoštolova odkazu, nebo jej nějakým způsobem dále rozvíjí či modifikuje – ať již úmyslně, nebo následkem neporozumění. Druhý přístup spočívá v analýze historického vývoje Pavlových názorů a důrazů během jeho působení a v zařazení Klementa na tuto vytvořenou Pavlovu trajektorii. Tím získávám povědomí o tom, do jakého stádia lze Klementa zařadit. Může navazovat přímo na apoštolovy poslední akcenty. Zajímavějších výsledků bychom mohli dojít, pokud by Klement buď zůstal na Pavlem posléze překonaném důrazu, nebo na Pavla navazoval s chybějícím mezičlánkem, či dokonce na apoštola vůbec nenavazoval. Poslední dvě možnosti by poměrně silně svědčily proti jakékoli osobní

---

<sup>3</sup> Srov. např. RITSCHL, Albrecht. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*. 2. Aufl. Bonn : Adolph Marcus, 1857, s. 274–282.

spojitosti mezi Pavlem a Klementem. Naopak Klementovo lpění na Pavlem později opuštěném akcentu by ukazovalo na Klementovo setkání nebo spolupráci s Pavlem v té které fázi. V žádném případě se nepokouším o kompletní popis Pavlova učení či snad o rozbor novozákonní nebo biblické teologie. Snažím se o rekonstrukci jádra Pavlových přesvědčení a postojů, rozbor vývoje jeho důrazů a komparaci obojího s analyzovanými Klementovými vyjádřeními k těmto tématům.

Ve čtvrté kapitole se věnuji Klementovu původu. Předkládám již jinými badateli zmíněné i své nové argumenty pro židovský i pohanský původ, posuzuji jejich přesnost, váhu i výpovědní hodnotu, abych posléze přitakal nejpádňejším a nejpresvědčivějším z nich. Jedná se povětšinou o důkazy vyvozené z listu samotného, doplněné o argumenty *ex silencio* a vývody z recepcce Klementa pozdějšími křesťany. Jakmile vyjasním samotnou otázku původu, pokouším se o určení Klementova místa v sociální stratifikaci své doby.

Poslední částí mého klementovského bádání představuje kapitola Klement a Korint. Mým záměrem v této pasáži je nalézt příčiny a podstatu korintského konfliktu v Klementově době a vyjasnit význam a obsah Klementovy intervence. Pro věrné zobrazení důvodů a jádra korintské roztržky považuji za nezbytné objasnění významných souvislostí z dějin samotného města Korintu i dosavadní historie křesťanské církve v něm přebývajících. Proto stručně charakterizují toto hlavní město provincie Achaia a důkladněji analyzuji zejména oba spory v dějinách jeho církve, jelikož na předchozí rozepře se odkazuje i sám Klement. Posléze načrtávám základní linii Klementovy argumentace v jeho listu a určuji nejdůležitější body, proti kterým se ve své epištole vymezuje. Na základě tohoto postupu docházím k požadovaným výsledkům.

Všechny dosavadní kapitoly společně slouží k vytvoření portrétu historické osobnosti Klementa Římského, k definování jeho významu v jeho době, v dějinách křesťanství a pro současné církevněhistorické bádání. Ačkoli se v některých pasážích může zdát, že se od historické vědy vychylují směrem k teologii, novozákonním studiím nebo exegezi, musíme si uvědomit, že popis církevních dějin v 1. století stojí bez výjimky na pramenech, které můžeme charakterizovat jako věroučné nebo homiletické. Při analýze pramenů jako například Pavlových epištol je nezbytné zachovat vědomí jejich primárně náboženského obsahu. Skutečně korektní interpretace těchto pramenů proto nutně znamená určitý interdisciplinární přístup, kdy jsme pro vyjasnění

historických otázek a ověření historických tezí nuceni použít exegetické či teologické prostředky.

Výsledky celé práce shrnuji v závěru, kde také načrtávám možnosti využití poznatků o Klementově osobě a díle k charakterizaci křesťanství na konci 1. století. K tomu mi slouží zejména biografická metoda a porovnání Klementova svědectví s dosavadními teoriemi o tomto období. Klementa Římského sice nemůžeme považovat za typického křesťana konce 1. století, lze jej však vnímat jako charakteristického představitele křesťanství podílejícího se na vedení místní církve. Jistě je také vhodné si uvědomit dosavadní rozmanitost církve, přesto můžeme Klementa právem řadit do většinového a ze zpětného pohledu pravověrného proudu křesťanství (do něhož římská církev, kterou Klement prezentuje, jistě spadá). Odpověď na problematiku Klementova vztahu k apoštolu Pavlovi nám umožňuje například charakterizovat vztah třetí generace křesťanů k významným osobnostem zakladatelské generace. Klementův původ pomáhá mimo jiné odhalit vztah židokřesťanského a pohanokřesťanského elementu v tehdejší církvi. Situace v korintské církvi a Klementovo řešení přispívají kupříkladu k lepšímu pochopení vztahu mezi jednotlivými církvemi.

## Bibliografická poznámka

Nejdůležitější pramen pro naplnění zmíněných záměrů a vyřešení uvedených problémů představuje *První list Klementův*. K analýze listu a sepsání práce jsem používal řecký originál v Lightfootově verzi.<sup>4</sup> Překlady jsem využil anglické<sup>5</sup> a české. České překlady dosud existují dva, Novákův<sup>6</sup> a Varclův.<sup>7</sup> Překlad Ladislava Varcla pochází z protestantského prostředí, čemuž odpovídá jeho snaha představit text co nejdoslovněji a pokud možno bez interpretace. Josef Novák, katolický překladatel, předložil přetlumočení výkladovější, pokoušející se vystihnout spíše smysl než doslovnou literu, což se z principu nedaří vždy a některé souvislosti se posléze z textu ztrácejí. Tento přístup však zabraňuje někdy nepříliš libozvučným formulacím Varcova překladu. Porovnání se nabízí hned v převedení samotného titulu listu do češtiny. Novák překládá: „Boží církev v Římě Boží církvi v Korintě,“ zatímco Varcova slova znějí: „Boží sbor hostující v Římě Božímu sboru hostujícímu v Korintě.“ Vidíme, že Varclův doslovný překlad vyznívá dosti krkolomně, Novákův však ztrácí eschatologickou souvislost Klementových slov, přestože věrně tlumočí hlavní myšlenku titulu. Za ideální řešení proto považuji oba české překlady kombinovat. V případě odkazů na Klementův list uvádím pouze kapitolu a příslušné verše (například *IKl* 13:1), když list cituji, doplňuji český překlad, který používám pomocí zkratk N (Novákův překlad) a V (Varclův předklad) – například *IKl* 42:3 (N). Kvůli frekvenci nevypisuji odkazy na konkrétní stránky v tištěném vydání těchto překladů. Pokud je to vhodné pro přesnější pochopení výrazu či fráze, doplňuji v textu originální vyjádření, vzatá z Lightfootovy verze řeckého textu.

Druhý klíčový pramen tvoří Pavlovy epištoly, zejména pro 3. a 5. kapitolu mé práce. Pro ospravedlnění postupu při rekonstrukci jádra Pavlových názorů a vývojové trajektorie jeho důrazů nezbývá než se stručně vyslovit k chronologii a autenticitě Pavlových novozákonních dopisů. Apoštolovo autorství bývá v některých případech

---

<sup>4</sup> Viz First Clement. In HOLMES, Michael W. (ed). *The apostolic fathers*. 3rd ed. Translated by J. B. Lightfoot, J. R. Harmer. Grand Rapids : Baker Academic, 2007, s. 44–131. Holmes předkládá zároveň s originálem paralelně i anglický překlad.

<sup>5</sup> Viz The First Epistle of Clement to the Corinthians. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. The Apostolic Fathers With Justin Martyr and Irenaeus. New York : Cosimo, 2007, s. 5–21 a anglický překlad při Lightfootově verzi řeckého originálu, viz pozn. 4.

<sup>6</sup> Viz List svatého Klementa Korint'ánům. In NOVÁK, Josef J. *Druhá patristická čítanka (Teol. studie)*. Praha : Česká katolická charita, 1985, s. 40–76.

<sup>7</sup> Viz První list Klementův. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 65–93.

(zvláště *list Efeským* a pastorální epištoly) zpochybňováno.<sup>8</sup> Vynášené argumenty spočívají zejména v teologii a lingvistice. Přiznávám svou skepsi k oběma oblastem důkazů. Otázky lingvistiky<sup>9</sup> nepovažuji za jednoznačně přesvědčivé z principu, vzhledem k jejich problematické výpovědní hodnotě (samy o sobě nemohou být dost dobře považovány za autoritativní).<sup>10</sup> Spoléhám se v této oblasti na závěry některých z kritických badatelů, kteří dogmaticky neodmítají diskuzi jako takovou, upozorňují ale na logičtější a „přízemnější“ vysvětlení než zpochybnění autenticity listů.<sup>11</sup> Za zásadní považuji zejména připomenutí možnosti spoluautorství, naznačovaného i v samotných epištolách,<sup>12</sup> či Pavlovu autorizaci díla sepsaného v době jeho působení a na základě jeho učení lidmi z okruhu jeho spolupracovníků.<sup>13</sup> V případě teologických argumentů<sup>14</sup> se hodí upozornit, že do výsledků takového bádání se nezřídka výrazně promítají teologické podmíněnosti a předpojatosti samotných vědců, přehlášující poté samotnou argumentaci na základě epištol. Další nešvar nacházím v implicitním předpokladu jednotné Pavlovy teologie v průběhu celého jeho působení. Neexistuje přesvědčivý důvod, kvůli kterému by Pavel nemohl postupně své učení rozvíjet a měnit jednotlivé důrazy,<sup>15</sup> jak ostatně ve své práci ukazují. Pokud však dochází v jeho sdělení ke změnám, jen těžko můžeme o 2 000 let později nezpochybnitelně určit, které obměny připadají do úvahy a které nikoli.<sup>16</sup> Proto považuji takřka všeobecně přijímané zpochybnění Pavlova autorství některých jemu připisovaných epištol za minimálně problematické.<sup>17</sup> Ať však označíme Pavla přímo za autora, či nikoli, musíme konstatovat, že listy pocházejí z pavlovského prostředí a tlumočí tak původně Pavlovo

<sup>8</sup> TROBISCH, David. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*. Minneapolis : Fortress, 1994, s. 46. Za autentické se považují pouze epištoly *Římanům*, *1. a 2. Korintským*, *Galatským*, *1. Tesalonickým*, *Filipským* a *Filemonovi*.

<sup>9</sup> Srov. ROETZEL, Calvin J. *The letters of Paul: conversations in context*. 5th ed. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1998, s. 134, 153.

<sup>10</sup> Srov. zejména JOHNSON, Luke Timothy. First Timothy 1,1–20: The Shape of the Struggle. In DONFRIED, Karl Paul (ed). *1 Timothy reconsidered*. Herent : Peeters, 2008, s. 22: „Premisa, že by antický autor měl vykazovat konzistentní řecký styl – určený slovní statistikou nebo užitím částic – nejen naráží na odpor běžného rozumu (vyjadřování se mění podle konkrétní záležitosti) a reálné důkazy (Lucianovy *Satiry* vykazují široké spektrum stylů, *Lukášovo evangelium* a *Skutky* demonstrují odlišné styly v různých situacích, mezi nezpochybňovanými listy jsou skutečné odlišnosti), ale ignoruje i fakt, že v antické rétorice byl prvořadý stylistický princip *prosopopoiia* (psaní podle povahy okolností).“

<sup>11</sup> Srov. např. JOHNSON, *First Timothy*, s. 24.

<sup>12</sup> Srov. *1Kor* 1:1, *2Kor* 1:1, *Ga* 1:1–2, *Fil* 1:1, *Ko* 1:1, *1Te* 1:1, *2Te* 1:1, *Fm* 1:1.

<sup>13</sup> Srov. STUCKENBRUCK, Loren T. Colossians and Philemon. In DUNN, James D. G. (ed). *The Cambridge companion to the St. Paul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 117–119.

<sup>14</sup> Srov. ROETZEL, *The letters of Paul*, s. 135, 136, 141–143, 150, 154.

<sup>15</sup> Srov. ROSSI DE GASPERIS, Francesco. *Pavel z Tarsu: Ježíšovo evangelium*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2009, s. 15.

<sup>16</sup> Srov. STUCKENBRUCK, *Colossians and Philemon*, s. 117–119.

<sup>17</sup> Srov. také JOHNSON, *First Timothy*, s. 22, kde autor zmiňuje fakt, že hlavním argumentem se stává samotný badatelský konsenzus, nikoli mnohdy již zpochybněné a překonané věcné důkazy.



učení a názory.<sup>18</sup> Proto se domnívám, že je korektní pokusit se o rekonstrukci Pavlových postojů na jejich základě.

Ani v otázce chronologie Pavlových listů nedošla badatelská obec zcela jednotných závěrů. Pro mé účely vytvářím chronologii širších období Pavlova působení,<sup>19</sup> do kterých zařazuji skupiny Pavlových listů, viz tabulka 1.

1.	2a.	2b.	3.	4a.	4b.
<i>1Te</i>	<i>1Kor</i>	<i>Ř</i>	<i>Fp</i>	<i>1Tm</i>	<i>2Tm</i>
<i>2Te</i>	<i>2Kor</i>		<i>Fm</i>	<i>Tt</i>	
<i>Ga</i>			<i>Ko</i>		
			<i>(Ef)</i>		

*tabulka 1: chronologie Pavlových epištol*

Zcela na okraj bych rád poznamenal, že můj přístup, zejména při řešení vztahu mezi Pavlem a Klementem, nemá za cíl potvrzení ani vyvrácení biblického nároku na inspirovanost Bohem, jelikož toto považuji za otázku víry, vědecky nepotvrditelnou ani nevyvratitelnou. Ve své rekonstrukci Pavlových postojů, jádra jeho učení a vývoje jeho důrazů proto nespátřuji protiargument vůči inspirovanosti Bible či biblické teologie, ve kterých jednotlivé zdánlivě protichůdné akcenty či příběhy dohromady ilustrují samotnou podstatu sdělení, avšak ani její důkaz.

Novozákonní epištoly využívám v řeckém originále Nestle-Alandova 27. vydání (BNT).<sup>20</sup> Z tohoto vydání také cituji důležitá slova či fráze, pokud považuji zmínění řeckého textu za potřebné. Pokud neuvádím jinak, používám při českých citacích Český ekumenický překlad (ČEP)<sup>21</sup> – kvůli jeho obecnému přijetí badatelskými kruhy, ačkoli jej nepovažuji za příliš zdařilý. Musím však připustit, že podle mého názoru

<sup>18</sup> Jako celek (ke kterému tak potřeba přistupovat) chápe celý pavlovský korpus např. David Trobisch, viz TROBISCH, *Paul's Letter Collection*, s. 98.

<sup>19</sup> Srov. TENNEY, Merrill Chapin. *O Novém Zákoně*. Česká ekumenická rada církví, ca. 1993, s. 223–305.

<sup>20</sup> NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

<sup>21</sup> *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*. 17., (8. opr.) vyd. Praha : Česká biblická společnost, 2009.

nejkvalitnější český překlad, Bible kralická (BKR),<sup>22</sup> již díky svému stáří nepředstavuje vhodnou variantu pro odborný text a moderní překlady<sup>23</sup> se dosud dostatečně neosvědčily. Jiné překlady než ČEP proto používám, jen pokud jejich znění lépe odpovídá originální myšlence, a zároveň je toto přesnější čtení vhodné pro lepší pochopení mé argumentace. V takovém případě uvádím zkratkou, ze kterého překladu čerpám. Na Pavlovy epištoly i ostatní biblické knihy odkazuji pouze běžně užívanými zkratkami.

Sekundární literatuře k probírané problematice se věnuji v druhé kapitole práce při rozboru badatelské debaty o Klementově osobě. Jelikož ve zmiňované kapitole předkládám důkladnou a poměrně obsáhlou analýzu relevantních názorů v literatuře obsažených, zmíním zde pouze několik nejdůležitějších monografií.

Bádání o Klementovi a jeho epištoly počíná v 17. století po přivezení *Alexandrijského kodexu*, jehož součástí *IKl* tvořil, do Anglie. Jednu z nejdůležitějších děl tohoto počátečního období představuje *Apostolici: or of the Lives, Acts, Death and of those Who were Contemporary with, or immediately Succeeded the Apostles* Williama Cavea.<sup>24</sup> Skutečný rozmach publikací o Klementovi přináší teprve 2. polovina 19. století. Za vyzdvihnutí stojí zejména knihy Adolfa Hilgenfelda *Die Apostolischen Väter*<sup>25</sup> a Karla J. Hefeleho *Patres apostolicorum opera*<sup>26</sup> v padesátých letech, Williama Jacobsona *S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt*<sup>27</sup> v šedesátých letech a Williama Wredeho *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*<sup>28</sup> z let devadesátých. Na konci 19. století se objevuje v mnoha ohledech dosud nepřekonaný mezník v bádání o Klementovi – studie Josepha Barbera Lightfoota

---

<sup>22</sup> Bible svatá: Písmo svaté Starého a Nového Zákona. Podle posl. vyd. kralického z roku 1613. Praha : Česká biblická společnost, 1994.

<sup>23</sup> Zejména Bible: Český studijní překlad. 1. vyd. Praha : KMS, 2009 a Bible: překlad 21. století. Kroměříž : Nadační fond Nové Bible kralické, 2009.

<sup>24</sup> CAVE, William. *Apostolici: or of the Lives, Acts, Death and of those Who were Contemporary with, or immediately Succeeded the Apostles*. 2nd corrected ed. London : St. Paul's Church Yard, 1676.

<sup>25</sup> HILGENFELD, Adolf. *Die Apostolischen Väter: Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften*. Halle : C. E. M. Pfeffer, 1853.

<sup>26</sup> HEFELE, Carolus Josephus. *Patrum apostolicorum opera: Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, visionem latinam emendatorem, prolegomena et indices*. IV. ed. Tübingen : Bibliopolio Henrici Laupp, 1855.

<sup>27</sup> JACOBSON, Guilielmus. *S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt*. Ed. IV. Tomus I. Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1863.

<sup>28</sup> WREDE, William. *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1891.

*The Apostolic Fathers*.<sup>29</sup> Lightfoot otevírá podstatnou část stále aktuálních témat a v některých případech (mimo jiné datace listu, viz níže) předkládá dodnes přijímané teze. Ze starších prací bych uvedl ještě *Die Apostolischen Väter*<sup>30</sup> Franze X. von Funka a shodně pojmenované dílo Rudolfa Knopfa, reflektující i jiné než řecké verze textu.<sup>31</sup> Zmínění autoři 2. poloviny 19. století a začátku století 20. do značné míry téma Klementa Římského vyčerpali. Autoři doby kolem poloviny 20. století se věnovali buď jednotlivým detailnějším tématům v Klementově listu (viz níže), nebo povětšinou spíše shrnovali a vyjadřovali se k předchozímu bádání. Za příklad celkových studií, které však nepřinášejí zásadní objevy, může sloužit Beyschlagův spis *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*<sup>32</sup> nebo *The Apostolic Fathers* Kirsoppa Lakea.<sup>33</sup> V současnosti mezi nejdůležitější badatele o Klementovi patří zejména Horacio Lona<sup>34</sup> a Andreas Lindemann.<sup>35</sup>

Kromě celkových prací o Klementovi či apoštolských otcích došel Klement Římský i pozornosti autorů, kteří se zabývali pouze konkrétním detailním problémem. Činili tak povětšinou v článcích. Příkladem může být Nunnův *The Background of the Epistle of Clement of Rome*<sup>36</sup> nebo Peterlinův *Clement's Answer to the Corinthian Conflict in AD 96*.<sup>37</sup> V případě monografií si zaslouží zvláštní zmínku kniha Donalda A. Hagnera *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*,<sup>38</sup> přinášející neocenitelnou zevrubnou analýzu Klementova použití Starého a Nového Zákona. Klementovi se věnují i publikace zabývající se ranou církví či patristikou. Větší prostor

<sup>29</sup> LIGHTFOOT, Joseph Barber. *The Apostolic Fathers*. Part 1, vol. I and II. S. Clement of Rome. London : MacMillan and Co., 1890.

<sup>30</sup> FUNK, Franz Xaverius von (Hrsg). *Die Apostolischen Väter*. 2. Aufl. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.

<sup>31</sup> KNOPF, Rudolf. *Die apostolischen Väter*. Bd. 1. Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

<sup>32</sup> BEYSCHLAG, Karlmann. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Tübingen : J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

<sup>33</sup> LAKE, Kirsopp. *The Apostolic Fathers*. 6th ed. Vol. I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas. London : Harvard University Press, 1945.

<sup>34</sup> LONA, Horacio E. *Der erste Clemensbrief*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

<sup>35</sup> LINDEMANN, Andreas. *Die Clemensbriefe*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 a LINDEMANN, Andreas. Der erste Clemensbrief. In PRATSCHE, Wilhelm (Hrsg). *Die Apostolischen Väter: eine Einleitung*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, s. 59–82.

<sup>36</sup> NUNN, H. P. V. The Background of the Epistle of Clement of Rome. In *The Evangelical Quarterly*, Jan. 1946, 18/1, s. 39–45.

<sup>37</sup> PETERLIN, Davorin. Clement's Answer to the Corinthian Conflict in AD 96. In *JETS* March 1996, 39/1, s. 57–69.

<sup>38</sup> HAGNER, Donald Alfred. *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*. Leiden : E. J. Brill, 1973.

než v historických přehledech, kde bývá často jen velice stručně zmíněn,<sup>39</sup> mu poskytují autoři kompendií patristické literatury – například Otto Bardenhewer<sup>40</sup> nebo Johannes Quasten.<sup>41</sup>

V češtině dosud Klementovi nebyla věnována dostatečná pozornost. Překlad přehledu *Otcové církve: Od Klementa Římského po Augustina*<sup>42</sup> Benedikta XVI. přináší spíše populárně-naučný pohled. Petr Pířha se ve své knize *Sv. Kliment Římský, patron diecéze a města Hradec Králové*<sup>43</sup> vyslovuje mnohem více ke Klementovu druhému životu, nežli k jeho osobě a působení. Bohatší informace nabízí úvody k oběma českým překladům (viz výše). Jedinou opravdu důkladnou vědeckou monografií o Klementovi představuje velmi přínosný *Klementův list Korintským*<sup>44</sup> Amedea Molnára.

---

<sup>39</sup> Výjimku představuje např. ANDRESEN, Carl – RITTER, Adolf Martin. *Geschichte des Christentums*. Bd. I, 1. Altertum. Stuttgart : W. Kohlhammer GmbH, 1993.

<sup>40</sup> BARDENHEWER, Otto. *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church*. St. Louis, Mo : Herder, 1908.

<sup>41</sup> QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Vol. I. The Beginnings of Patristic Literature from the apostles creed to Irenaeus. Utrecht : Spectrum Publishers, 1950.

<sup>42</sup> BENEDIKT XVI. *Otcové církve: Od Klementa Římského po Augustina*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009.

<sup>43</sup> PÍŘHA, Petr. *Sv. Kliment Římský, patron diecéze a města Hradec Králové*. České Budějovice : Gabreta, 2004.

<sup>44</sup> MOLNÁR, Amedeo. *Klementův list Korintským*. Přel. Ladislav Varcl. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze, 1949.

## 1. Datace Klementova působení

Předtím než přistoupím ke Klementově osobě a významu, považuji za vhodné zasadit Klementa do historických souvislostí raného křesťanství. K tomu musíme nejprve vyřešit dataci vzniku Klementova listu či působení. Mnozí autoři se v této otázce rozcházejí. Zatímco starověcí křesťané se pokoušeli o vročení Klementova funkčního období v čele římské církve, novodobí badatelé (ostatně často skeptičtí ke Klementovu episkopátu) se zaměřují na určení roku vzniku Klementova listu. Nejprve předložím přehled názorů na dataci Klementova působení od starověku po současnost, abych následně konstatoval platný badatelský konsenzus, ke kterému se posléze vyjádřím. Jakmile vyřeším otázku přesné datace, přistoupím ke stručné charakteristice křesťanství na konci 1. století podle církevních historiků pro základní pochopení Klementova místa v dějinách církve.

### 1.1 Datace Klementova episkopátu podle starověkých autorů

Křesťanští autoři prvních staletí církve se o dataci Klementova působení ani vzniku jeho listu příliš často nepokoušeli. Výjimku představují Eusebios z Kaisareie, Jeroným a *Liber pontificalis*. Eusebios<sup>45</sup> využil podkladů Hegesippových a Africanových a kladl Klementův episkopát mezi 12. rok vlády císaře Domitiána<sup>46</sup> a 3. rok vlády císaře Trajána.<sup>47</sup> Přisuzoval tedy Klementovi funkční období dlouhé 9 let,<sup>48</sup> od roku 92 do roku 101. Klementův skon třetího roku vlády císaře Trajána od Eusebia přejímá Jeroným.<sup>49</sup> Odlišně datuje Klementovu biskupskou službu *Liber pontificalis*. Zřejmě na základě Tertullianovy zprávy o přímé ordinaci Klementa apoštolem Petrem přisuzuje Klementovi působení na římském stolci mezi lety 68–79. Klementovu smrt ale vkládá po vzoru Eusebia do třetího roku císaře Trajána. Prameny ale přinášejí dataci s poměrně výraznou časovou prodlevou od událostí, které tak přesně chronologicky vymezují, což logicky vede k pochybnosti o správnosti jejich závěrů. Posledním pramenem pro ověření datace Klementova působení je u Eusebia zachovaný fragment z Hegesippa.

---

<sup>45</sup> EUSEBIUS PAMPHILI. *Historia ecclesiastica* (dále *HE*). In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XX. Parisiis, 1857, sl. 45–906.

<sup>46</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 15.

<sup>47</sup> *Ibid.* 3, 34.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> HIERONYMUS. O význačných mužích 15. In HELLER, Jan M. – PUTNA, Martin C. *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví*. Praha : Herrmann & synové, 2010, s. 91–92.

V něm jsou dosvědčeny spory, které se objevily v korintské církvi (tedy konflikt, na který *IKl* reaguje) na konci vlády císaře Domitiána.<sup>50</sup>

### 1.2 *Datace Klementova listu a episkopátu podle historiografie*

Zatímco starověcí křesťanští autoři se pokoušeli datovat Klementovo působení v úřadu římského biskupa, pozdější historiografie se zaměřovala zejména na dataci vzniku *IKl*. Rozdílné názory církevních historiků o dataci listu spočívaly zpočátku zejména v rozhodnutí mezi zařazením do doby Neronova pronásledování (resp. brzy po tomto pronásledování) nebo do doby Domitiánova pronásledování. Výjimku představuje Alfred Loisy, který na základě ztotožnění Klementa Římského s Klementem zmíněným v *Pastýři* Hermově vyvozoval datum mezi lety 130–135.<sup>51</sup>

John Ernest Grabe<sup>52</sup> datoval *IKl* do doby těsně po Neronovi, před rok 70, jelikož vycházel ze zmínky o obětech v jeruzalémském Chrámu (*IKl* 40–41). Ten byl zničen roku 70 římským vojskem, o čemž se Klement nezmiňuje a oběti dle Grabeho popisuje jako stále probíhající. Datace za Neronovo pronásledování se stala běžnou praxí i bez poukazu na nutnou existenci Chrámu v době sepsání epištoly. Příčinu nalézáme ve snaze přiblížit Klementa apoštolské době, neboť autoři, datující Klementovo působení do doby po prvním pronásledování křesťanů ze strany Říma, ztotožňovali Klementa Římského s Klementem z listu *Filipským*. Datace vycházející z těchto předpokladů se ale značně různily, nacházely se v rozmezí od roku 64 (Dodwell)<sup>53</sup> až do roku 78 (Page).<sup>54</sup> Obdobně datoval Klementův list ještě Karl J. Hefele<sup>55</sup> a Karl Wieseler,<sup>56</sup> podkládající ranou dataci opět i přetrvávajícím jeruzalémským kultem.

Do období Domitiánova, resp. těsně následujícího, kladl Klementa William Cave. Negoval tím domněnku Patricka Younga, podle které Klement sepsal list v době svého vyhnanství za císaře Trajána.<sup>57</sup> I mezi historiky zastávajícími souvislost s druhým

---

<sup>50</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 16.

<sup>51</sup> LOISY, Alfred. *The birth of the Christian religion*. London : George Allen and Unwin, 1948, s. 32.

<sup>52</sup> GRABE, John Ernest. *An essay on two Arabick Manuscripts And that Ancient Book, call'd, the Doctrine of the Apostles, which is said to be extant to them*. 2nd ed. London : St. Paul's Church Yard, 1712, s. 68.

<sup>53</sup> Viz JACOBSON, S. *Clementis Romani*, s. xiii.

<sup>54</sup> Viz *Ibid.*

<sup>55</sup> HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxxii–xxxv.

<sup>56</sup> WIESELER, Karl. *Eine Untersuchung über den Hebräerbrief: namentlich seinen Verfasser und seine Leser*. Kiel : C. F. Mohr, 1860, s. 4–5. (Jelikož v nascanované verzi, kterou jsem měl k dispozici, nebyly nascanovány části stran, nesoucích paginaci, nejsem si stoprocentně jist, zda se Wieselerovo vyjádření o dataci Klementova listu nachází na s. 4–5, nebo na s. 6–7).

<sup>57</sup> CAVE, *Apostolici*, s. 82. Youngův vývod byl opět založen na *IKl* 1:1, jak ale ukazuje Cave: Klement nepsal list sám za sebe a nemluví tak o potížích, které potkaly jeho samotného. List byl psán jako epištola

pronásledováním křesťanů římskou vládou se v zařazení do konkrétních let objevovaly mírné odchylky. Albrecht Ritschl prosazoval interval let 92–96,<sup>58</sup> Richard A. Lipsius 93–97<sup>59</sup> a Gerhard Uhlhorn roku 1894 konstatoval obecný souhlas s vročením uvnitř intervalu let 93–97.<sup>60</sup>

Obhájení datace k roku 96/97, provedené Josephem Barberem Lightfootem,<sup>61</sup> se povětšinou přijímá jako prokázané dodnes. Hned za smrt císaře Domitiána (18. září 96) řadí list například Benedikt XVI.<sup>62</sup> Takto přesná datace ale samozřejmě závisí jednak na akceptování existence pronásledování křesťanů za vlády císaře Domitiána a zároveň na vnímání *1Kl* 1:1 jako odkazu na toto pronásledování. Nejistotu nad druhou ze zmíněných podmínek vyjádřil William H. C. Friend. Tvrdí, že tato úvodní slova listu nemusí být nutně míněna na pronásledování, ale mohou se týkat jakýchkoliv potíží, které římskou církev potkaly a zdržely pisatele od plánu kvapně reagovat na v Korintu nastalou konfliktní situaci.<sup>63</sup> Naopak první z podmínek zpochybňuje například Andreas Lindemann,<sup>64</sup> snažící se ukázat pozdní a nejistý charakter zpráv o Domitiánově pronásledování. I Erlemann mluví o historické prokazatelnosti pouze represí vůči urozeným jednotlivcům (i pohanům) a ne proti křesťanům obecně.<sup>65</sup>

Vnitřní důkazy listu snesené Kirsoppem Lakem ve prospěch posledního desetiletí 1. století však ob stojí i bez Domitiánova pronásledování jako klíčového argumentu. Z *1Kl* je podle Lakea zřejmé, že Neronovo pronásledování je již minulostí. *1Kl* 42–44 svědčí o tom, že již skončilo i období apoštolů, a datace tak nemůže být ranější než do let 75–80. Naopak v *1Kl* 44 se mluví o presbyterech ustanovených apoštoly, kteří dosud žijí a v listu nevidíme ani stopy kontroverzí, kterými se církev zaměstnávala ve 2. století. List proto nevznikl o mnoho později než roku 100. Sám Lake bere Domitiánovo pronásledování za reálné, i když přiznává, že o něm nemáme mnoho

---

římské obce korintské obci, a proto když je v *1Kl* 1:1 řeč o potížích, které „nás“ postihly, musí jít o událost týkající se římského sboru jako takového.

<sup>58</sup> RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, s. 274.

<sup>59</sup> LIPSIIUS, Richard Adalbert. *Chronologie der römischen Bischöfe: bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts*. Kiel : Schwesche Buchhandlung, 1869, s. 168.

<sup>60</sup> UHLHORN, Gerhard. Clemens Romanus. In SCHAFF, Philip (ed). *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*. 3rd ed. New York : Friedrich Reinhardt, 1882, vol. 1. A – F, s. 492–494.

<sup>61</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 346–358.

<sup>62</sup> BENEDIKT XVI., *Otcové církve*, s. 7.

<sup>63</sup> FRIEND, William H. C. *The Early Church*. 1st ed., reprint. Philadelphia : Fortress Press, 1982, s. 41.

<sup>64</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>65</sup> Viz *Ibid*.

faktů. V porovnání s *IKl* 1:1 však poněkud překvapivě tvrdí, že epištola mohla být sepsána o 5–10 let později.<sup>66</sup>

S všeobecnou datací listu do posledního desetiletí 1. století souhlasí i Eusebiovo vymezení Klementova episkopátu lety 92–101, přejímané povětšinou římsko-katolickými historiky.<sup>67</sup> Historici datující list do doby po Neronově pronásledování (například Hefele)<sup>68</sup> přejímali přibližně interval obsažený v *Liber pontificalis* (68–79). Třetí způsob datace Klementova úřadu se nabízí v letech 88–97, což zastává Herbert A. Musurillo.<sup>69</sup> Jeho dataci přejímá například v *The Westminster Handbook to Patristic Theology*.<sup>70</sup>

### 1.3 Současný badatelský konsenzus

Jako nepravdivý je již v současnosti vnímán názor, že *IKl* 1:1 svědčí o pronásledování Neronově. Také zmínka o kultu v Chrámu není chápána ani jako doklad ranosti textu (před rokem 70), ani jako náznak pokračování obětování v Jeruzalémě.<sup>71</sup> Badatelé se shodují na vzniku *IKl* před rokem 100, což podkládají i neznalostí monepiskopátu, posléze razantně prosazovaného Ignácem Antiochijským. Naopak přítomnost úřadu presbyterů se někdy chápe jako důkaz proti příliš rané dataci.<sup>72</sup> Stále aktuálním shledáváme shrnutí vnitřních důkazů listu provedené Kirsoppem Lakem (viz výše). Je přijímáno jako jisté, že list vznikl někdy v rozsáhlém intervalu mezi lety 75–110,<sup>73</sup> a datace do doby Nerona nebo Trajána, či dokonce Hadriána je odmítána jako chybná.<sup>74</sup> Přesnější vročení záleží na uznání existence Domitiánova pronásledování, přičemž v této otázce nepanuje v současnosti úplná shoda. I autoři zamítající nebo váhající nad skutečností tohoto pronásledování se ale vyslovují pro největší pravděpodobnost vzniku listu v 90. letech 1. století.<sup>75</sup>

<sup>66</sup> LAKE, *The Apostolic Fathers*, s. 4.

<sup>67</sup> Např. QUASTEN, *Patrology*, s. 42; TIXERONT, Joseph. *Handbook of Patrology*. 2nd ed. Herder : St. Louis, 1923, s. 11; nebo DATTRINO, Lorenzo. *Patrologie*. 1. vyd. Praha : KTF UK, 1997, s. 16.

<sup>68</sup> HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxxiii. Hefele udává interval 68–77.

<sup>69</sup> Viz *Spisy apoštolských Otců*, s. 60. Novák klade Klementovu smrt k roku 99, viz NOVÁK, Josef J. *Spisy apoštolských Otců*. Praha : Česká katolická charita, 1971, s. 36.

<sup>70</sup> MCGUCKIN, John Anthony (ed). *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. 1st ed. Louisville : Westminster John Knox Press, 2004, s. 68.

<sup>71</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77–78.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 78.

<sup>73</sup> LAKE, *The Apostolic Fathers*, s. 4.

<sup>74</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 78. Přestože např. Günter Stemberger udává interval let 95–140, vybočující z těchto mezí, viz STEMBERGER, Günter. *2000 let křesťanství: ilustrované církevní dějiny s více než 1300 barevnými vyobrazeními a slovníkem pojmů z církevních dějin*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 83.

<sup>75</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 78.



#### 1.4 Vyjádření k dataci listu

Při pokusu o datování listu nemohu než souhlasit s mezními body vytyčenými Kirsoppem Lakem na základě argumentace samotným listem (viz výše). Existence věřících, kteří jsou členy římské obce „od mládí... do stáří“ (IKl 63:3), myslím, povoluje interval ještě mírně zmenšit. Pro pokrytí jejich mládí i stáří stačí období přibližně 40 let.<sup>76</sup> Kdyby se křesťany stali již ve velmi rané době, například roku 40,<sup>77</sup> vyjde nám jako spodní hranice rok 80. Naopak za rok 110 se nemůžeme vychýlit, neboť byli podle listu dosud naživu presbyteři ustanovení přímo apoštoly (IKl 44) – a to zřejmě ne výjimečně. K ustanovení Petrem a Pavlem mohlo dojít nejpozději kolem roku 60 a jako vedoucím církve mohlo presbyterům jen těžko být méně než 30 let,<sup>78</sup> spíše naopak. Věk přes 80 let rozhodně nebyl v antice standardem,<sup>79</sup> od roku 60 mohli úřad zastávat maximálně 50 let. Navíc Polykarp již Klementův list znal<sup>80</sup> v době sepsání své epištoly (tedy mezi lety 105–115).<sup>81</sup> Období možného sepsání se proto odvažuji vymezit léty 80–110.

<sup>76</sup> Mládí trvalo přibližně do 25 let, viz HARLOW, Mary – LAURENCE, Ray. *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome: a life course approach*. Routledge : London, 2002, s. 76. Stáří začínalo přibližně 60. rokem života, viz *ibid.*, s. 13. 35 let je tedy absolutním minimem pro překlenutí obou těchto životních stádií, pravděpodobnější ale je, že se Klementem zmiňovaní lidé neobrátili na úplném konci svého mládí a nyní se nenalezali na úplném počátku svého stáří, což by mimojiné předpokládalo, že byli všichni stejně staří – proto počítám 40 let jako minimum.

<sup>77</sup> Přičemž o mnoho dříve římský sbor vzniknout nemohl, spíše naopak – prvním (a ne všeobecně přijímaným) důkazem existence sboru je Suetoniova věta o nepokojích mezi židy v Římě, v reakci na něž Claudius židy z Říma vypověděl. Tak např. Chadwick opatrně dovozuje, že už kolem roku 50 mohly být mezi židy a křesťany v Římě nepokoje, viz CHADWICK, Henry. *The Early Church: The story of emergent Christianity from the apostolic age to the foundation of the Church of Rome*. Harmondsworth : Penguin Books, 1967, s. 21. Z toho by vyplývalo, že církev se od synagogy začala vyčleňovat pravděpodobně v celkem nedávné době a proto i nedlouho před rokem 50 vznikla. Rok 50 ale není obecně přijímán jako jistý rok Claudiova ediktu, další navrhované roky jsou: 41, 46 a 49. I kdyby byl správný rok 41, tak vročení počátku římské církve nejdříve do roku 40 není nepravděpodobné. Označení „Chrestus“ je celkem běžnou podobou hláskování slova „Kristus“, a proto není mnoho důvodů k odmítání názoru, že edikt byl vydán v reakci na spory mezi židy a židokřesťany. Zcela jistě však je, že již dobře fungující, od synagogy oddělená a početná církev v Římě byla v době, kdy jí Pavel adresoval svou epištolu, tedy nejpozději roku 59, viz STAMBAUGH, John E. – BALCH, David. *The Social World of the First Christians*. London : SPCK, 1986, s. 160–162.

<sup>78</sup> Jelikož římské zákony zakazovaly před dosažením 25 nebo dokonce 30 let účast v obchodní nebo veřejné činnosti a přibližně do 25 let byli vnímáni jako mládež (viz HARLOW – LAURENCE, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome*, s. 76), není pravděpodobné, že by v čele sboru mohl stát takto mladý člověk. S tím souhlasí i podmínky na episkopy sepsané v *ITm* 3:1–7 a *Tt* 1:5–9 (ať už napsané kdykoliv), které svědčí o tom, že by biskup měl být jistě pánem svého vlastního domu, který dobře spravuje (τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον), a o tom, že se počítalo s věkem, kdy na jeho vlastních dětech již bude rozeznatelné, zda jsou dobře vychované nebo ne (τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ, μετὰ πάσης σεμνότητος).

<sup>79</sup> Viz HARLOW – LAURENCE, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome*, s. 9.

<sup>80</sup> TIXERONT, *Handbook of Patrology*, s. 11.

<sup>81</sup> Viz *Spisy apoštolských Otců*, s. 112, 113 a 145.

Snahu řadit list před rok 70 kvůli zmínce o chrámové bohoslužbě považují za mylnou. Když Klement ve 40. a 41. kapitole svého listu jeruzalémské oběti a bohoslužby zmiňuje, snaží se jen dokázat, že jakékoliv Boží dílo má pevný řád, který věřící musí dodržovat. Zmínka představuje obdobný vysvětlující příklad jako například popis řádu stvořeného světa ve 20. kapitole. Pro Klementa není podstatné, zda chrámová bohoslužba pokračuje nebo ne, pouze ukazuje, že měla pevná pravidla, a tudíž církevní organizace má také určitá pravidla a řád, které křesťané musí zachovávat.

Konsenzus datace do roku 96/97 je problematický jen v případě zpochybnění existence pronásledování křesťanů za císaře Domitiána. Vladařovy represe proti předním osobám římského veřejného života<sup>82</sup> zpochybnění nedošly,<sup>83</sup> stejně tak zabití Flavia Clementa,<sup>84</sup> křesťana a člena římské obce.<sup>85</sup> O velmi problematické situaci církve v Malé Asii svědčí kniha *Zjevení*. O pronásledování se, byť poněkud nejistě, zmiňuje Tertullián,<sup>86</sup> který nás také jako první informuje, i když příkrášleně,<sup>87</sup> o Janově vyhnanství,<sup>88</sup> které Eusebius klade právě do období vlády císaře Domitiána.<sup>89</sup> Hegesippus mluví o sporech v korintské církvi, které zapříčinily Klementovu reakci, na konci Domitiánovy vlády,<sup>90</sup> což svědčí ve prospěch identifikace *1Kl* 1:1 s potížemi za vlády Domitiána. K získání jistoty o organizovaných vládních represích proti

---

<sup>82</sup> DIO CASSIUS. *Roman History* (dále *RH*) 67, 2, 2–3 nebo 67, 12–14. Reprint. Translated by Earnest Cary. Vol. VIII. Books 61–70. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2005, s. 318–319 a s. 338–347.

<sup>83</sup> Bez pochybností záznamy o Domitiánově krutosti přijímá např. Robert Wilken, viz WILKEN, Robert Louis. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven : Yale University Press, 1984, s. 5.

<sup>84</sup> DIO CASSIUS, *RH* 67, 14, 1–2. Flavius Clemens byl popraven v roce 95/96, viz QUASTEN, *Patrology*, s. 43.

<sup>85</sup> HARNACK, Adolf von. *The Expansion of the Christianity in the first three centuries*. Vol. II. London : Williams and Norgate, 1905, s. 197. V současnosti např. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: dějiny antického křesťanství*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 21. I když např. Henry Bettenson možnost, že by křesťan, otevřeně se hlásící ke své víře, byl římským konzulem, zpochybňuje, viz BETTENSON, Henry (translation and ed.). *The early Christian fathers: a selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. 11. impr. London : Oxford University, 1991, s. 2. Naopak Louis Duchesne tvrdí, že Flavius Clemens nepředstavoval mezi patriciji ojedinělým případem křesťana, viz DUCHESNE, Louis. *The Early History of the Christian Church: from Its Foundation to the End of the Fifth Century*. Reprint. Vol. 1. London : John Murray, 1957, s. 158.

<sup>86</sup> TERTULLIAN. *Apology* 5, 4. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. II. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 22. Na základě této zprávy vyvozuje již např. Mosheim, že Domitiánovo pronásledování nebylo dlouhé a skončilo buď jeho nařízením, nebo nařízením senátu po jeho smrti, Johann Lorenz. *An Ecclesiastical History: Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Eighteenth Century*. Vol I. London : Vernon and Hood, Poultry, 1803, s. 143.

<sup>87</sup> FOSTER, John. *After the Apostles: missionary preaching of the first three centuries*. London: SCM Press, 1951, s. 19.

<sup>88</sup> TERTULLIAN. The Prescription against heretics (dále *Praescrip.*) 36. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. II. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 260–261.

<sup>89</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 18, 1.

<sup>90</sup> *Ibid.* 3, 16.

křesťanům tato svědectví dostačující nejsou, pro potvrzení problematické situace církve kvůli vztahu s nekřesťany však ano.

*IKl* 1:1 se o právě proběhlých potížích obsáhle nerozepisuje, pouze informuje, že nastaly, a zdržely tak pisatele od naplnění jeho záměru. K přitakání Hegesippovu vložení listu do historických souvislostí a souladu s *IKl* 1:1 není nutné, aby pronásledování mělo obdobný rozsah jako pronásledování za Nerona, ani aby veškeré potíže církve zapříčinil přímo vládnoucí aparát.

Flavius Clemens byl významným římským občanem, a proto i významným členem římské obce.<sup>91</sup> V době perzekuce takovéto postavy se římská církev – a hlavně její vedení – logicky snažila v rámci křesťanské sounáležitosti jakkoli pomoci jemu a příslušníkům jeho domu. Tím spíše, když vezmeme v potaz, že podstatná část z jeho služebnictva mohla patřit do římské obce.<sup>92</sup> Záležitost týkající se přímo snad pouze Flavia Clementa<sup>93</sup> (a jeho manželky)<sup>94</sup> znamenala hrozbu také pro lidi na něm závislé, tvořící již poměrně významnou část římského křesťanského společenství. Tak se perzekuce namířená proti jednomu konzulovi podle mého názoru přirozeně stala prioritní věcí celé římské církve, nadřazenou dokonce i pomoci spřátelené církvi.

Domitián pro sebe vyžadoval božskou úctu,<sup>95</sup> což způsobovalo problémy jistě nejen Židům, ale i křesťanům.<sup>96</sup> Kniha *Zjevení* potvrzuje aktuálnost otázky přiznání božské úcty císaři nebo její odmítnutí i s vědomím možných neblahých důsledků.<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> Např. podle Alberta G. MacKinnona měl být jeho dům dokonce centrem (jedním z center) římských křesťanů, MacKINNON, Albert G. *The Rome of the Early Church*. London : The Lutterworth Press, 1933, s. 53. Což je v souladu s všeobecně uznávaným faktem, že církev se v této době scházela v soukromých domech (hlavně zámožnějších) křesťanů, viz např. MALÝ, Radomír. *Církevní dějiny*. 1. vyd. Olomouc : Maticе cyrilometodějská s.r.o., 2001, s. 24.

<sup>92</sup> Srov. *Sk* 16:32–34, v případě žaláříka uvěřil „on i všichni domáci jeho“ (αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες), poté, co Pavel a Silas měli „jemu i všem v jeho domě kázat slovo Páně“ (ἐλάλησαν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ κυρίου σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ). Jistě není příliš odvážné se i na základě tohoto příkladu domnívat, že významná část služebnictva Flavia Clementa (vzhledem k jeho postavení jistě početného) patřila mezi křesťany.

<sup>93</sup> Resp. pouze vyšších kruhů – mezi které mohlo kromě Flavia Clementa patřit ještě několik dalších jednotlivců z římského sboru – stížených „několika udáními“, DOBSCHÜTZ, Ernst von. *The Apostolic Age*. Boston, Mass. : American Unitarian Association, 1910, s. 116.

<sup>94</sup> DIO CASSIUS, *RH* 67, 14, 3. Flavia Domitilla byla nucena odejít do vyhnanství na ostrov Pandatorii, MacKINNON, *The Rome of the Early Church*, s. 58.

<sup>95</sup> STAMBAUGH – BALCH, *The Social World of the First Christians*, s. 131. Domitián vyžadoval, aby byl označován jako *dominus et deus*.

<sup>96</sup> CHADWICK, *The Early Church*, s. 26.

<sup>97</sup> Viz zejména BRYAN, Christopher. *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*. Oxford : Oxford University Press, 2005, s. 263 nebo DATTRINO, *Patrologie*, s. 17. S tím, že kniha *Zjevení* vyjadřuje napětí v maloasijských sborech za Domitiána, souhlasí i Chadwick, viz CHADWICK, *The Early Church*, s. 27.

Malá Asie představovala tradiční oblast se zvláštní náklonností ke kultu císaře<sup>98</sup> a zároveň největší baštu křesťanství,<sup>99</sup> a není proto nepravděpodobné, že případné perzekuce nabývaly spíše davového než oficiálního charakteru. Asi nešlo o vládní pronásledování křesťanů, o kterém by se jinak zachovalo více zpráv. Mohlo však ve výrazně zvýšené míře docházet k stíhání křesťanů pohanským obyvatelstvem kvůli (ne)uctívání císaře jako boha. Pokud bychom s touto hypotézou souhlasili, není důvod takovou situaci považovat za výlučně maloasijskou záležitost. A Klement se může odkazovat na jakýsi drobný „pogrom“ tohoto charakteru.

Osobně se přikláním k první z mnou navržených alternativ. Ale ať tak či onak, myslím, že můžeme vnímat *IKl* 1:1 přesvědčivě jako odkaz na události uskutečněné na konci vlády císaře Domitiána. Proto přijímám obvyklou dataci Klementova listu do roku 96/97 za správnou a prokázanou. Naopak otázka datace Klementova aktivního působení zůstává otevřená. K tomu, abychom se k ní mohli případně vyjádřit, potřebujeme podrobnější analýzu Klementovy osoby. Badatelé se totiž neshodují ani na funkci Klementa ve vedení římské obce. Než se však obrátíme ke Klementově osobě a problémům s načrtnutím jeho portréту, považuji za vhodné krátce charakterizovat křesťanství v době sepsání Klementova listu pro vřazení Klementa do historické souvislosti.

### 1.5 Historické pozadí

Křesťanství konce 1. století nepředstavuje historiky tak oblíbenou a zpracovávanou epochu jako mnohé jiné. Je to pochopitelné vzhledem k nedostatku přesvědčivě datovaných pramenů z této doby. Mnoho celkových přehledů církevních dějin toto období zcela vynechává,<sup>100</sup> nebo se pouze stručně zmiňuje například o Domitiánově pronásledování a jednotlivých spisech apoštolských otců (*IKl*, listy Ignáce Antiochijského, popřípadě *Didaché*).<sup>101</sup> Kupříkladu Stephen Tomkins, věnující posledním 40 letům 1. století samostatnou kapitulu „Hněv Říma“, se krátce zmiňuje i o

---

<sup>98</sup> HUDSON, Egbert C. *Some Introductory Notes on The Early Church in Asia Minor*. Arbroath : The Herald Press, ca. 1962, s. 15.

<sup>99</sup> HOLMES, Michael W. (ed). *The Apostolic Fathers*. 2nd ed. Transl. J. B. Lightfoot; J. R. Harmer. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1994, s. 10 a podobně tvrdí Amedeo Molnár, že „Malá Asie přijala křesťanství nad jiné kraje dychtivěji. Její církve byly starého data a nabývaly stále většího významu,“ MOLNÁR, Amedeo. *Lístky o mladé církvi*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1952, s. 21.

<sup>100</sup> Např. CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (edd). *Dva tisíce let křesťanství*. Brno : CDK, 2010, s. 9–24.

<sup>101</sup> Tak např. KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*. Díl 1. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 1993 nebo FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006.

církevním životě v této době. Jeho závěry jsou, jak je běžné, založené zejména na *Didaché*, kterou datuje k roku 100. Důležité prvky tohoto období podle jeho textu představuje trvající prorocké zaměření církve a probíhající institucionalizace a formalizace zejména v otázce církevních úřadů.<sup>102</sup> Té se věnuje i Wayne E. Meeks a upozorňuje na rozšířené chápání, podle kterého vzniká církevní moniepisopát (zastávaný v 2. století Ignácem Antiochijským) v bouři konfliktu mezi charismatiky a těmi, kteří jsou pro institucionalizaci.<sup>103</sup> Tento obvyklý názor připisuje právě období na konci 1. (i na počátku 2.) století jako základní charakterizaci průběh a řešení tohoto sporu. „Porážka“ charismatiků pak z pohledu této teze představuje jednu z příčin objevení obnovného charismatického hnutí montanistů v 2. století. Druhou rozšířenou klíčovou tezí o sledovaném období je stále přežívající teorie o pokračujícím sporu mezi „pavlovským“ pohanokřesťanstvím a „petrovským“ židokřesťanstvím, se kterou jako první přišel F. Ch. Baur. V této problematice se hodí připomenout, že v 2. polovině 1. století se vzhledem k smrti Jakuba, bratra Páně, a k židovské válce židokřesťanské vedení a hlavní palestinská základna spěšně vytrácí. Diasporní křesťanství a palestinské židokřesťanstvo se vzájemně odcizují, což ve výsledku znamená úplné odloučení skupin jako ebionité či nazorejci.

Klíčovými, obecně užívanými prameny jsou listy Ignáce Antiochijského, spadající do první třetiny 2. století a spis *Didaché*, jehož datace je komplikovanější a pravděpodobná je redakce přibližně v polovině 2. století.<sup>104</sup> Některé části díla mohou být i dřívější (snad i z 1. století),<sup>105</sup> obecně platným a dostatečně osvědčeným pravidlem však je chápat spisy jako vypovídající o době, v níž došlo k redakci (spíše než o době, ze které teoreticky může pocházet některá část díla). Oba zdroje, Ignác i *Didaché*, přinášejí z hlediska církevních historiků bohatší a zdánlivě zajímavější informace, nevypovídají však o konci 1. století a přelomu 1. a 2. století, ale nejdříve o první třetině 2. století. Mezi církevními historiky velmi populární *Didaché* navíc vykazuje prvky svého syropalestinského původu, můžeme se tudíž dále tázat, zda představuje dostatečně přesvědčivé svědectví pro církevní hlavní proud, či spíše pro určitá zejména palestinská specifika. Klementův list oproti tomu poodhaluje situaci ve dvou významných centrech diasporního křesťanstva, právem počítaných do jeho hlavního

<sup>102</sup> Srov. TOMKINS, Stephen. *Stručné dějiny křesťanství*. Praha : Volvox Globator, 2009, s. 29–31.

<sup>103</sup> MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (edd). *The Cambridge History of Christianity*. Vol I. Origins to Constantine. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, s. 154–156.

<sup>104</sup> Srov. *Spisy apoštolských otců*, s. 14.

<sup>105</sup> Zejména takzvané „Dvě cesty“.

proudu. Vzhledem k pevné dataci listu tak můžeme na základě Klementova svědectví teorie o tomto období zhodnotit a načrtnout obraz hlavního proudu křesťanství na konci 1. století. K tomu však nejprve potřebujeme znát Klementa Římského a jeho sdělení.

## 2. Vývoj názorů na Klementa Římského

### 2.1 Klement Římský podle starověkých autorů

V samotném listu „Boží[ho] sbor[u] (dočasně) přebývajících[ho] v Římě sboru (dočasně) přebývajícím v Korintě“<sup>106</sup> není autor ani jmenován, natož aby o sobě sdělil bližší informace. Tradice, připisující list Klementovi, je ale poměrně raná a zcela jednotná. O osobnosti tzv. Klementa Římského přesto nemáme příliš detailní informace.

Zřejmě první záznam o Klementovi nacházíme ve zmínce v *Pastýři Hermově*,<sup>107</sup> spisu napsaném v Římě pravděpodobně mezi lety 100–145.<sup>108</sup> Hermas píše, že mu stařena (církev) ve vidění rozkázala její slova sepsat ve dvou exemplářích a odeslat Klementovi a Grapté. Tento Klement měl za úkol sdělení odeslat do dalších měst.<sup>109</sup> Ačkoli není z narážky stoprocentně jisté, že šlo o pisatele listu Korinským (tedy Klementa Římského), můžeme se tak domnívat. Hermova poznámka představuje Klementa jako jakéhosi sekretáře římské církve. Z podobné doby pochází takzvaný 2. list Klementův,<sup>110</sup> datovaný k roku 150.<sup>111</sup> Sice nese připsání Klementu Římskému, ale zmínku o Klementovi bychom v něm hledali marně. Badatelé se navíc shodují s již Eusebiem vysloveným názorem,<sup>112</sup> že se jedná o mylné připsání. Kolem roku 170<sup>113</sup> napsal Dionýsius Korinský dopis římskému biskupu Sóterovi, ve kterém zmiňuje Klementův list. Dionýsiova slova se zachovala u Eusebia. Píše o čtení Klementova listu v korinské církvi, které přináší tamním věřícím posilu.<sup>114</sup> O autorovi pisatel bližší informace neposkytuje: jeho zmínka ale svědčí o tom, že se povedlo spor urovnat a Klement ve své snaze uspěl.<sup>115</sup>

<sup>106</sup> *IKl* 1, 1: „Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον.“

<sup>107</sup> Pastýř Hermův (dále *Pastýř*). In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 192–271.

<sup>108</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 92–93. I když někteří tento spis kladou až k roku 150, viz ANDRESEN – RITTER, *Geschichte des Christentums*, s. 9.

<sup>109</sup> *Pastýř*, Druhé vidění 4, 1–3.

<sup>110</sup> Druhý list Klementův. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 101–109.

<sup>111</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 54. Ohledně datace 2*Kl* nepanuje konsenzus, povětšinou jsou různé varianty uvnitř intervalu let 120–170, někteří se zasazují i o dataci ranější (viz *Spisy apoštolských otců*, s. 100–101).

<sup>112</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 38.

<sup>113</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 280.

<sup>114</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 4, 23.

<sup>115</sup> To potvrzuje i fragment Hegesippových slov opět zachovaný u Eusebia, kde Hegesippus „po poznámkách ke Klementově epištole“ tvrdí, že korinská církev vytrvala v pravé víře až do doby, kdy je Hegesippus navštívil, EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 4, 22, 1–2.

V podobné době, přibližně roku 175, sepisuje v Římě „hodnověrný svědek“<sup>116</sup> Hegesippus posloupnost episkopů. Tu pravděpodobně převzal kolem roku 180<sup>117</sup> Irenaeus.<sup>118</sup> Klement se na Irenaeově seznamu nachází na čtvrtém místě mezi římskými biskupy v pořadí po Petrovi, Linovi a Anakletovi. Irenaeus se o Klementovi dále rozepisuje, když vysvětluje, že jeho list vznikl v reakci na nemalou roztržku v korintské obci. Klement se podle Irenaea nejen setkal s apoštoly, ale také osobně slyšel jejich učení a ve svém listu píše v souladu s touto apoštolskou tradicí, když vyhláší jediného všemohoucího Boha, stvořitele a Otce Pána Ježíše Krista.<sup>119</sup> Jak u Hegesippova seznamu, tak u Irenaeovy zprávy musíme mít na paměti, že cílem sdělení je ukázat nepřerušenu návaznost na apoštoly v církvi, a tím zaručené čisté učení. Pro Irenaea Klement představuje pojící článek mezi apoštolskou autoritou a pozdější římskou církví, spojený s apoštoly osobním kontaktem (proto důvěryhodný) a věrně jejich poselství předávající. Nabízí se tak pochybnost o důvěryhodnosti zmínky. Klement si mohl „zasloužit“ Irenaeovu pochvalu už jen vhodností svého působení v nepříliš bohatě popsaném období druhé a třetí generace církve. Mohl být už v Irenaeově době opředěn pověstmi podobnými příběhům v pseudoklementinské literatuře, které by tak Irenaeus stručně využil. Irenaeovo svědectví však samozřejmě nelze bez důkazů odmítnout jako nevěrohodné.

Hegesippovo (respektive Irenaeovo) podání se jevílo problematicky slučitelné s Tertullianovým tvrzením (cca roku 200), že Klementa v Římě ordinoval apoštol Petr na biskupa podobným způsobem jako apoštol Jan Polykarpa ve Smyrně.<sup>120</sup> O ustanovení Polykarpa (ani Klementa) nemáme z této doby dalších zpráv, kromě podobného Irenaeova nerozvedeného důrazu na Polykarpovo ustanovení od apoštolů,<sup>121</sup> které u Klementa nezmiňuje. V Tertullianově zprávě můžeme vnímat podobný účel jako v případě Irenaea. Zatímco Irenaeovi však postačuje zdůraznění Klementovy věrohodné návaznosti na apoštoly, Tertullian jde ještě o krok dále a postuluje přímou návaznost ordinační. Tento posun může souviset s rozvojem učení o apoštolské posloupnosti v církvi.

---

<sup>116</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 16.

<sup>117</sup> COXE, A. Cleveland. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. The Apostolic fathers, Justin Martyr, Irenaeus. Ed. Alexander Roberts; James Donaldson. Edinburgh : T and T Clark, 1996, s. 309.

<sup>118</sup> EHRHARDT, Arnold. *The Apostolic Succession: in the first centuries of the Church*. London : Lutterworth Press, 1953, s. 39.

<sup>119</sup> IRENÄUS VON LYON. *Adversus Haereses: Gegen die Häresien* III, 3, 3. Griechisch. Lateinsch. Deutsch. Vol. 3. Freiburg : Herder, 1995, s. 30–35.

<sup>120</sup> TERTULLIAN, *Praescrip.* 32.

<sup>121</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III, 3, 4, s. 34–39.



U Tertulliána vidíme první náznak bližšího vztahu Klementa s apoštolem Petrem. Původ této teze, prosazované poté zejména pseudoklementinskou literaturou, není známý. Mohla chybně vyvěrat ze zmiňovaného Tertulliánova prohlášení, ale i být starší Tertulliána.<sup>122</sup> S ordinací Klementa Petrem souhlasí i pseudoklementinská *epištola Jakubovi*.<sup>123</sup> Nejvíce rozvádí Klementovu spojitost s apoštolem Petrem „román“ *Rekognice* a pseudoklementinské *Homílie*. Náзор, že Klement byl Petrovým služebníkem, podporuje i epištola *Ad virgines*<sup>124</sup> v první polovině 3. století.<sup>125</sup> Všechna tato tři díla patří do pseudoklementinské literatury. Její cíl by bylo možné charakterizovat jako zdůraznění zásadního podílu židokřesťanství na porážení gnosticizmu (konkrétně Šimona Mága) a odhalení výrazného vlivu židokřesťanské tradice v rané římské církvi (skrže Klementa, Petrova učedníka), a to zpětně v době, kdy již lze římskou křesťanskou obec jednoznačně řadit mezi nejvýznamnější v církvi. K tomu pravděpodobně využívá Tertulliánovu zmínku, kterou rozvádí a oplétá důmyslným příběhem.

Prvním, kdo poukazuje na Klementovu spojitost s apoštolem Pavlem, je Órigenés ve svém *Komentáři k Janovu evangeliu*, kde ztotožňuje Klementa Římského s Klementem zmíněným v epištole *Filipským* (Fp 4:3).<sup>126</sup> Zde se nabízí varianta, že se Órigenés pokouší identifikovat známou osobnost církevních dějin s neznámou postavou z Nového Zákona. Takový postup by nebyl ničím neobvyklým, tendenci ztotožnit významnou postavu z například literárních pramenů s osobou, jejíž existenci máme doloženu třeba archeologicky nebo jinými prameny, lze pochopit. Podobný pokus se týkal Klementa Římského ještě při snaze o ztotožnění s konzulem Flaviem Clementem (viz níže). Obvyklost a pochopitelnost tohoto postupu však samozřejmě nezaručuje správnost jeho závěrů.

<sup>122</sup> Richard Adalbert Lipsius považuje pseudoklementinskou epištolu Jakubovi za starší Tertulliána a tudíž její zmínku o ordinaci Klementa apoštolem Petrem za první záznam této tradice, viz LIPSIUS, *Chronologie der römischen Bischöfe*, s. 147.

<sup>123</sup> Epistula Ad Jacobum Fratrem Domini II. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 483–490.

<sup>124</sup> Ad virgines II, 16. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 450–452.

<sup>125</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 58.

<sup>126</sup> ORIGENES. Commentaria in evangelium Joannis (dále *Comm. Jo.*) 6, 36. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XIV. Parisiis, 1862, sl. 293–294. Mylný je odkaz na *Comm. Jo.* 1, 29, nalézající se v souvislosti Órigenova ztotožnění Klementa Římského s Klementem z *Filipským* 4:3 poprvé zřejmě u Duchesneho, viz DUCHESNE, *The Early History of the Christian Church*, s. 161 – na tomto místě není o Klementovi vůbec řeč, Órigenés zde ale možná používá Klementův list (resp. *IKl* 55), viz HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxvii. Stählin udává dokonce neexistující odkaz *Comm. Jo.* 4, 54, viz STÄHLIN, Otto. *Die altchristliche griechische Litteratur*. München : Oskar Beck, 1924, s. 1224.

Órigenovu hypotézu,<sup>127</sup> stejně jako Irenaeův seznam episkopů,<sup>128</sup> přejímá na počátku 4. století Eusebios. Ten také doplňuje Dionýsiovu informaci o veřejném čtení listu na shromážděních církve poznámkou, že předčítání doposud probíhá. Přestože informuje o uznání, které se v církvi Klementovu listu dostává, a tvrdí, že se jedná o list obdivuhodného obsahu,<sup>129</sup> nezmiňuje jej mezi spisy s aspirací na zařazení do novozákonního kánonu.<sup>130</sup> Eusebios dále označuje Klementa za překladatele *epištolý Židům* do řečtiny, což by samozřejmě předpokládalo jeho znalost hebrejštiny, a tudíž pravděpodobný židovský původ. Svůj názor opírá o podobný styl a podobné myšlenky Klementova listu a novozákonní epištolý.<sup>131</sup> O samotném Klementovi ještě Eusebios píše, že zemřel třetího roku vlády císaře Trajána (tedy roku 101) po devíti letech episkopátu, během kterého se staral o šíření Božího slova.<sup>132</sup> Eusebius se jako první snaží o prosté zapsání a případně zhodnocení historických fakt, takříkajíc pro samotné jejich zaznamenání a uchování, ne s cílem určité argumentace. Z tohoto důvodu o Klementovi přejímá informace, které považuje za důvěryhodné (například od Irenaea). Ty doplňuje vlastní zkušeností (čtení listu v jeho době). A pravděpodobně na základě vlastního rozboru textu Klementova listu vyslovuje hypotézu o překladu epištolý Židům. S tímto rozlišením je potřeba k jeho informacím přistupovat.

Odlišné pořadí následnictví římských biskupů (než to, které sepsal Hegesippus, Irenaeus, resp. Eusebios) můžeme nalézt již ve 30. letech 3. století u Hippolyta, který klade Klementa na třetí místo za Petra a Lina, před čtvrtého Kléta. Klementovo zařazení hned za Lina pak užívají i již zmiňované pseudoklementiny. Tuto verzi biskupské sukcese vyhláší jako argument proti donatismu i Optatus z Milévia.<sup>133</sup> S řazením se shodují i *Apoštolské konstituce*, sepsané také v první polovině 4. století, a dokonce přímo Klementovi připisované,<sup>134</sup> stejně jako Augustin v epištole *ad Generos*.<sup>135</sup>

<sup>127</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 4 a 3, 15.

<sup>128</sup> *Ibid.* 3, 13 a 5, 6.

<sup>129</sup> *Ibid.* 3, 16.

<sup>130</sup> *Ibid.* 3, 25.

<sup>131</sup> *Ibid.* 3, 38.

<sup>132</sup> *Ibid.* 3, 34.

<sup>133</sup> OPTATUS. *Against the Donatists*. Translated and ed. by Mark Edwards. Liverpool : Liverpool University Press, 1997, s. 32.

<sup>134</sup> De Constitutionibus Apostolicis (dále *Const. Apos.*) VIII, 85. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisii, 1886, sl. 1150.

<sup>135</sup> AUGUSTINUS AURELIUS. Letter LIII. to Generosus 1, 2. In SCHAFF, Philip (ed). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 1. The Confessions and Letters of St. Augustin. Edinburgh : T & T Clark, 1994, s. 298.

Naopak báseň *Carmen adversus Marcionitas*, mylně připisovaná Tertulliánovi a pocházející zřejmě až z 5. nebo 6. století, řadí Klementa za Lina, Kléta a Anakléta.<sup>136</sup>

Ze spisů připisovaných Klementu Římskému a označovaných jako pseudoklementiny o Klementu nejvíce informací sděluje „román“ *Rekognice*.<sup>137</sup> Klement zde představuje syna váženého římského občana, člena vládnoucího rodu. Jeho otec Faustinianus<sup>138</sup> je nevlastním bratrem samotného císaře.<sup>139</sup> Varována snem před císařem utíká ale Klementova matka s jeho dvěma bratry (bez vědomí svého manžela) do Atén. Po cestě loď ztroskotá a Klementovi dva starší bratři jsou v důsledku toho nedobrovolně odděleni od matky, která je považuje za utopené. Po delší době (během které se dočasně stávají pomocníky gnostika Šimona Mága) se bratři přičlení do misionářské skupiny apoštola Petra. Dvanáctiletého Klementa zanechává otec pod dohledem doma, zatímco se sám vydává hledat ztracenou manželku a syny. Jednotliví členové rodiny jsou odloučeni, a Klement tak vyrůstá prakticky jako sirotek. Brzy se začíná zabírat filosofickými otázkami, ale (podobně jako Justin Mučedník)<sup>140</sup> není filosofickými systémy své doby uspokojen. Když uslyší zvěsti o působení Ježíše, vypluje směrem k Judeji. V Alexandrii, kam loď, na níž pluje, zaval vítr, potkáva Barnabáše a obrací se ke křesťanství. Barnabáš jej poté zavede k Petrovi, k jehož skupině se přidává právě ve chvíli, když má Petr veřejně polemizovat s Šimonem Mágem, který však mezitím z Caesareje prchá pryč, aniž by se disputace zúčastnil. Při „pronásledování“ Šimona potkáva Petr Klementovu matku, nyní chromou žebračku. Klement matku nakonec poznává. Skrze Petra je žena uzdravena a přidává se k Petrově skupině. S Petrem dorazí do Laodiceje, kde je očekávají Klementovi bratři, vyslaní napřed. Když se dozvědí její příběh, pochopí, že jsou jejími ztracenými syny. Rodina se stává opět kompletní, neboť Petr odhalí, že stařec, se kterým se sám ve městě pustil do diskuze, je Klementův otec – pohan přesvědčený horoskopem, který mu předpověděl

---

<sup>136</sup> *Carmen adversus Marcionitas* III, 275–280. In POLLMANN, Karla. *Das Carmen adversus Marcionitas: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 95.

<sup>137</sup> *Recognitiones S. Clementis Romani*. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 1201–1454.

<sup>138</sup> V klementinských *Homiliích* (Clementis Romani Homilie Viginti (dále *Hom.*)). In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus II. S. Clementis I, Pontific Romani, Opera Omnia. Parisiis, 1886, sl. 25–468) je Klementův otec označován jménem Faustus, prisouzeném v *Rekognicích* jednomu z dvou Klementových bratrů.

<sup>139</sup> Bezprostřední spříznění s císařem proklamují i klementinské *Homilie*, viz *Hom.* 12:8.

<sup>140</sup> JUSTINUS. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 2–8. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus VI. Parisiis, 1884, sl. 475–494.

útěk a smrt manželky. Zjištěním chybnosti horoskopu mizí poslední překážka k přijetí křesťanství, a v reakci na Petrovo kázání tudíž také konvertuje.

Přestože jsou Klementinské *Homílie* i *Rekognice* datovány někdy již na konec 2. století<sup>141</sup> (někdy pak sice do doby pozdější, avšak s podotknutím, že dokument, ze kterého vychází, vznikl na konci 2. století),<sup>142</sup> historici je takřka jednomyslně považují za naprostou fikci.<sup>143</sup> Z pseudoklementinské literatury mnohé přejímá *Liber pontificalis*.<sup>144</sup> Otázkou ovšem zůstává, jak došlo k vytvoření celého pseudoklementinského korpusu a proč byl připsán právě Klementovi, resp. proč se jeho osoba dostala do centra vyprávění. Může jít pouze o využití slavné osobnosti, u které Tertullián zmínil přímou souvislost s apoštolem Petrem. Možná i o zpětnou snahu zvýraznit významnost římského biskupa již v 1. století křesťanství. Zejména pseudoklementinský román *Rekognice* ale může ukazovat na (dost možná nepřesné, přesto zajímavé) povědomí, které o Klementovi v církvi bylo.

Rozporné tradice se pokusil sjednotit Epifanius v letech 374–377.<sup>145</sup> Píše, že Klement, ač ordinován Petrem, postoupil své místo Linovi.<sup>146</sup> Tím zahlazuje možný rozpor mezi Tertulliánovou výpovědí a řazením Klementa na třetí místo posloupnosti římských biskupů. Epifanius dále ztotožňuje po vzoru Órigena Klementa Římského s Klementem z epištoly *Filipským*, jakož i Chrysostomus, který však tezi rozvádí a tvrdí, že Klement Pavla doprovázel na jeho misijních cestách.<sup>147</sup> Tato domněnka může být založena na označení ἀπόστολος, které se Klementovi dostává od Klementa Alexandrijského (viz níže). Případný nesoulad mezi Klementovým učenictvím u Pavla a spoluprací s Petrem řeší *Apoštolské konstituce* poukazem samotného apoštola Petra na Klementovo učenictví u Pavla, když líčí Klementovu přítomnost u Petrova vítězství nad Šimonem Mágem.<sup>148</sup> V Římě měl pak být nejprve Pavlem ustanoven Linus a až po

<sup>141</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 16.

<sup>142</sup> QUAISTEN, *Patrology*, s. 62.

<sup>143</sup> Např. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 16.

<sup>144</sup> *Book of the popes (Liber pontificalis)*. Translated with intro. by Louise Ropes Loomis. Merchantville, New Jersey : Evolution Publishing, 2006.

<sup>145</sup> Datace viz SALTET, Louis. Epiphanius of Salamis. In HERBERMANN, Charles George et al. *The Catholic Encyclopedia*. New York : The Encyclopedia Press, 1908, vol. XIII., s. 393–394.

<sup>146</sup> *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. 2nd ed. Book 1. Sects 1–46. Leiden : Brill, 2009, s. 114.

<sup>147</sup> CHRYSOSTOM. Homilies on First Epistle to Timothy (dále *Hom. 1Tm*), argumentum 2. In SCHAFF, Philip (ed). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Reprint. Vol. 3. Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edinburgh : T & T Clark, 1994, s. 407–408. Z kontextu není jednoznačně zřejmé, zda Chrysostom skutečně myslí Klementa Římského nebo zda mluví pouze o Klementu, zmíněném ve *Fil* 4:3, aniž by jej spojoval s Klementem Římským. Vzhledem k obecnému přejímání této Órigenovy identifikace ostatními starověkými autory a k tomu, že o Klementovi, kterého zmiňuje, říká, že mu byla svěřena péče nad konkrétní církví, je to ale prakticky jisté.

<sup>148</sup> *Const. Apost.* 6, 8.

jeho smrti Petrem Klement,<sup>149</sup> v čemž pozorujeme již druhý způsob snahy o sjednocení „hippolytovské“ tradice poslouposti s Tertullianem, sloužící i v *Apoštolských konstitucích* pro zdůraznění Klementova ustanovení přímo apoštoly.<sup>150</sup> Také *Liber pontificalis*<sup>151</sup> přináší smírné řešení pro rozcházející se záznamy, když vysvětluje, že Linus a Klétus jsou zapsáni v seznamech římských episkopů před Klementem, neboť byli ordinováni Petrem k vykonávání kněžské služby. Rodilý Říman a syn Faustina Klement podle *Liber pontificalis* napsal mnoho knih, provedl rozdělení na sedm církevních okrsků a byl korunován mučednictvím ve třetím roce císaře Trajána, načež byl pohřben v Řecku. Zmínkou o mučednictví ve třetím roce císaře Trajána sjednocuje *Liber pontificalis* tradici dochovanou u Eusebia a Jeronýma, kteří mluví o smrti ve třetím roce Trajána, ale nezmiňují se o mučednické smrti, s tradicí poprvé zmíněnou zřejmě Rufinem, označující Klementa jako mučedníka.<sup>152</sup> Rufinus dodává ještě další detaily ohledně Klementova nástupnictví: Petr prý ustanovil Lina a Kléta k biskupské službě ještě za svého života, zatímco se sám věnoval svým apoštolským misijním povinnostem. A za svého nástupce po smrti (a pravděpodobně tím myšleno i po smrti Lina a Kléta) zvolil a sám ordinoval Klementa.<sup>153</sup> To, že se ale tradice nepodařilo sjednotit dostatečně přesvědčivě, dosvědčuje Jeroným, když popisuje, že „latiníci“ stále preferují podání, podle kterého byl Klement přímým nástupcem Petra. Sám však klade Klementa až za Lina a Anakleta. Stejně jako Eusebios nemluví Jeroným o mučednické smrti a Klementovu přirozenou smrt klade do období vlády císaře Trajána.<sup>154</sup> I Jeroným ztotožňuje Klementa Římského s Klementem z *Fp* 4:3.<sup>155</sup>

Klementův list Korintským dobře znal i Klement Alexandrijský, který jej ve svých *Stromatech* několikrát cituje i interpretuje<sup>156</sup> – využívá jej jako kanonický spis. Zřejmě proto také přisuzuje Klementovi titul ἀπόστολος,<sup>157</sup> což tvoří jedinou osobní informaci, kterou Alexandrijský učenec o Klementovi předkládá. Myšlenka, že by měla

<sup>149</sup> *Ibid.* 7, 46.

<sup>150</sup> *Ibid.* 8, 46.

<sup>151</sup> *Book of the popes (Liber pontificalis)* 4, s. 7–8.

<sup>152</sup> Rufinus prvním, kdo označil Klementa za mučedníka, viz CHAPMAN, John. Pope St. Clement I. In HERBERMANN, Charles George, *et al. The Catholic Encyclopedia*. New York : The Encyclopedia Press, 1908, vol. IV., s. 14.

<sup>153</sup> RUFINUS. The Preface to the Books of Recognitions of St. Clement. In SCHAFF, Philip – WACE, Henry (edd). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Reprint. Vol. 3. Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 563–564.

<sup>154</sup> HIERONYMUS, *O významných mužích* 15, s. 91–92.

<sup>155</sup> HIERONYMUS. *Adversus Jovinianum Liber I*, 1, 12. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Tomus XXIII. Parisiis, 1883, sl. 238–239.

<sup>156</sup> KLEMENS VON ALEXANDRIA. *Die Teppiche (Stromateis)*. Basel : Benno Schwake & Co., 1936, s. 182–183 (I,7), 397–399 (IV,17–18), 464–467 (V,12) a 526–530 (VI,8).

<sup>157</sup> *Ibid.* IV, 17.

tato titulatura vycházet z Klementovy misijní činnosti,<sup>158</sup> nemá žádné hodnověrné opodstatnění.

Dalším ze starověkých křesťanských autorů vzpomínajících Klementa Římského je Cyril Jeruzalémský. Ve svých katechetických přednáškách<sup>159</sup> poukazuje, že již Klement ve svém listu Korintským vysvětloval vzkříšení mrtvých na bájném Fénixovi.<sup>160</sup> Nic dalšího však o Klementovi neříká.

Klementovi bylo ve starověku připisováno kromě *IKl* mnoho dalších spisů, tzv. pseudoklementin. Patřil mezi ně *2Kl*, disputace mezi Petrem a Appionem, dva dopisy pannám, klementinské *Homílie*, román *Rekognice* a další spisy. O těchto dílech připisovaných Klementovi se kriticky zmiňují Eusebios a Jeroným. Eusebios zpochybňuje Klementovo autorství *2Kl* a odmítá autorství všech ostatní pseudoklementin.<sup>161</sup> Jeroným oznamuje, že jako neautentický křesťané vnímají i *2Kl* i spis o disputaci mezi Appionem a Petrem,<sup>162</sup> zato uznává autorství dopisů *Ad virgines*.<sup>163</sup>

## 2.2 Klement podle západní historiografie

Až do roku 1628 rukopis tzv. *I. listu Klementova* na Západě neznali. To se změnilo, když byl darován anglickému králi Karlovi I. Stuartovi *codex Alexandrinus*. Brzy poté ho vydal Patricius Iunius<sup>164</sup> (roku 1633). *Alexandrijský kodex*, pocházející zřejmě z 5. století,<sup>165</sup> obsahoval neúplný text, bez podstatné části závěru epištoly (*IKl* 57:6–63:4). I tak znamenalo objevení a první vydání rukopisu počátek zájmu o list korintské církvi i o jeho autora. Další událost, která rozdmýchala a výrazně ovlivnila bádání o Klementovi, představují archeologické vykopávky pod chrámem San Clemente v Římě, kde se pravděpodobně nalézal Klementův dům, a objev raně křesťanského pohřebiště na pozemku patřícímu Flavii Domitille. Významně přispělo také objevení kompletního

<sup>158</sup> MacKINNON, *The Rome of the Early Church*, s. 106.

<sup>159</sup> Cyril proslovl své katechetické přednášky kolem roku 350, viz DRIJVERS, Jan Willem. *Cyril of Jerusalem: bishop and City*. Leiden : Brill, 2004, s. 31.

<sup>160</sup> CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS. Catechesis Decima Octava: De Resurrectione generali, Ecclesia catholica, et vita sterna 18, VIII. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XXXIII. Parisiis, ca. 1884, sl. 1026 (U Migneho označeno nedopatřením jako 18, XIII, namísto 18, VIII).

<sup>161</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 38.

<sup>162</sup> HIERONYMUS, *O významných mužích* 15, s. 91–92.

<sup>163</sup> HIERONYMUS. *Adversus Jovinianum* I, 1, 12, sl. 238–239.

<sup>164</sup> V anglické podobě: Patrick Young.

<sup>165</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 51.

řeckého textu epištoly v *codexu Hierosolymitanu*<sup>166</sup> Filotheem Bryenniem (1873) a jeho publikování roku 1875. Na přelomu 19. a 20. století pak badatelé našli a zveřejnili i syršský<sup>167</sup>, latinský<sup>168</sup> a koptský<sup>169</sup> překlad.

O autenticitě listu badatelé pochybovali jen zřídka. Výjimku představuje například Ferdinand Christian Baur,<sup>170</sup> podle kterého šlo o falsum z doby papeže Viktora.<sup>171</sup> Baurovi list nezapadal do 1. století, neboť nevykazoval známky soupeření mezi pohanokřesťanskou (pavlovskou) a židokřesťanskou (petrovskou) frakcí, ale naopak popisoval oba apoštoly jako spolupracující.

Častěji se objevovalo přesvědčení, že list doznal interpolací. Zejména v 19. století, tedy v době největšího rozmachu historicko-kritické metody, ve všeobecné snaze odhalit původní originální jádro křesťanských textů. První přišel s tezí o interpolaci v probíraném listu Hieronymus Bignonius, podle kterého se jednalo o zpětně doplněnou báji o Fénixovi.<sup>172</sup> Podle dalších badatelů došlo k interpolaci míst citovaných Klementem Alexandrijským.<sup>173</sup> Pro časté interpolace se vyslovil Johann L. Mosheim, nepřesvědčený proti argumenty Henryho Wottona.<sup>174</sup> Teorie o interpolacích definitivně odmítl Karl J. Hefele.<sup>175</sup> Autenticitu hájili kromě Hefelega<sup>176</sup> například Mosheim<sup>177</sup> a Albrecht Ritschl<sup>178</sup> a definitivně obhájil Theodor Zahn<sup>179</sup> a Joseph B. Lightfoot<sup>180</sup> v poslední čtvrtině 19. století.

O osobě samotného Klementa probíhala diskuze hlavně v otázkách jeho původu a správnosti ztotožnění s Klementem zmíněným apoštolem Pavlem v listu *Filipským*. Mezi hlavní zastánce ztotožnění patřil v 19. století opět Hefele,<sup>181</sup> který ale podobně

<sup>166</sup> Jeruzalémský kodex vznikl roku 1056, viz QUASTEN, *Patrology*, s. 51.

<sup>167</sup> Syršský překlad z roku 1481 objevil roku 1876 Bensly.

<sup>168</sup> Latinský překlad z 2. nebo 3. století objevil roku 1893 Morin.

<sup>169</sup> Neúplný koptský překlad pravděpodobně ze 4. století zveřejnil roku 1908 Schidt.

<sup>170</sup> BAUR, Ferdinand Christian. *The Church History of the first three centuries*. 3rd ed. Vol I. London : Williams and Norgate, 1878–1879, s. 137 a 141.

<sup>171</sup> BAUR, Ferdinand Christian. *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche: Prüfung der neuesten von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht*. Tübingen : Ludwig Friedrich Fues, 1838, s. 60–62.

<sup>172</sup> Viz HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxix.

<sup>173</sup> Tak tvrdili Eduard Bernhard a Jean Le Clerc. viz HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxix–xxx.

<sup>174</sup> MOSHEIM, Johann Lorenz. *Historical Commentaries on the State of Christianity during the first three hundred and twenty-five years from Christian era*. Vol. I. New York : S. Converse, 1852, s. 201.

<sup>175</sup> HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xxix–xxxi.

<sup>176</sup> *Ibid.*, s. xxiv a xxx–xxxii.

<sup>177</sup> MOSHEIM, *An Ecclesiastical History*, s. 110.

<sup>178</sup> RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, s. 282.

<sup>179</sup> ZAHN, Theodor. *Ignatius von Antiochien*. Gotha : Friedrich Andreas Perthes, 1873, s. 616–618.

<sup>180</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 361–365.

<sup>181</sup> HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xvii.

jako další, kteří s identifikací souhlasili,<sup>182</sup> datoval list těsně za Neronovo pronásledování (viz výše). Johann K. L. Gieseler<sup>183</sup> se nestaví vyloženě proti,<sup>184</sup> k problematice mnoho neříká, ani ztotožnění výslovně nepotvrzuje, podobně též Heinrich E. F. Guerike.<sup>185</sup> Zřejmě rozhodující argument přinesl do diskuze William Jacobson,<sup>186</sup> když poukázal na fakt, že Irenaeus Klementa Římského s Klementem z *Filipským* 4:3 nespojuje, což by – pokud by o totožnosti těchto postav věděl – jistě učinil. Ztotožnění i přesto bere jako samozřejmé Bernard Schmid.<sup>187</sup> Proti je Ritschl,<sup>188</sup> Adolf Hilgenfeld<sup>189</sup> i Lightfoot, který ukazuje, že samotná datace listu do období Domitiánovy vlády sice ještě sjednocení nevylučuje, ale Órigenův pokus o identifikaci představuje běžnou praxi, která se i jindy ukázala být nepřesnou (Hermas, Barnabáš). Jméno Klement navíc bylo velmi běžné (hlavně mezi otroky a osvobození, ale dokonce i v císařské rodině) a Klement Římský se zdá být dlouhodobým obyvatelem Říma, zatímco Klement z *Fp* 4:3 byl očividně členem zdejšího křesťanského společenství.<sup>190</sup> To dovysvětluje Albert G. MacKinnon, když tvrdí, že Klement z Filipis náleží do východního světa, zatímco Klement Římský je očividně Říman.<sup>191</sup> S tím, že by Klement byl věrným nositelem učení a odkazu apoštola Pavla nesouhlasil například Albrecht Ritschl,<sup>192</sup> ve stopách jehož argumentů v této otázce šel i Amedeo Molnár.<sup>193</sup> Také Adolf Harnack tvrdil, že Klement sice používá pavlovské formule, ale prokazatelně jim nerozumí.<sup>194</sup> Naopak „jasné znaky Pavlovské (teologie)“ v listu našel již Ferdinand

<sup>182</sup> Již před Hefelem např. Dodwell, viz *Spisy apoštolských otců*, s. 60.

<sup>183</sup> GIESELER, Johann Karl Ludwig. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 3. verbesserte Aufl. Bd. 1. Bonn : Adolph Marcus, 1831, s. 121.

<sup>184</sup> Jak tvrdí již JACOBSON, *S. Clementis Romani*, s. xi. Otazník, kterým Gieseler zpochybňuje jistotu ztotožnění, se dá těžko brát jako jednoznačně negativní stanovisko.

<sup>185</sup> GUERIKE, Heinrich Ernst Ferdinand. *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. Bd. 2. Halle : Gebauerschen Buchhandlung, 1833, s. 141. Guerike možnost oprávněnosti ztotožnění vůbec nezpochybňuje. A proti ztotožnění se nestaví ani o 5 let později, viz GUERIKE, Heinrich Ernst Ferdinand. *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 1. Halle : Gebauerschen Buchhandlung, 1838, s. 175.

<sup>186</sup> JACOBSON, *S. Clementis Romani*, s. xi.

<sup>187</sup> SCHMID, Bernard. *Manual of Patrology*. Herder : St. Louis, 1899, s. 72.

<sup>188</sup> RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, s. 284.

<sup>189</sup> HILGENFELD, *Die Apostolischen Väter*, s. 95.

<sup>190</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/1, s. 22–23.

<sup>191</sup> MacKINNON, *The Rome of the Early Church*, s. 101.

<sup>192</sup> RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, s. 274–282.

<sup>193</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 18–19, 26–28 a 32.

<sup>194</sup> HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. 2. vyd. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974, s. 32.



Christian Baur<sup>195</sup> a k pozitivní odpovědi došel také Adolf Hilgenfeld.<sup>196</sup> V současnosti hájí Klementa proti nářkům z deformace Pavlova učení Henry Chadwick.<sup>197</sup>

Pseudoklementinskou literaturou nastíněný původ Klementa v císařském rodu došel postupné modifikace a nakonec definitivního zavržení. Už William Cave v 17. století vnímá klementinský román a další pseudoklementinskou literaturu jako ne zcela věrohodnou, ostatně v intencích Eusebiova hodnocení (viz výše). Upozorňuje ale, že se jedná o spisy velmi starodávné a blízké apoštolské době. Proto z nich přebírá několik základních informací o Klementovi, jako právě jeho římský původ nebo popis jeho konverze ke křesťanství.<sup>198</sup> Naopak příběh o rozdělení a znovu sloučení rodiny Cave považuje za fiktivní a Klementovo příbuzenství s císařem za přejaté ze života Flavia Clementa.<sup>199</sup> Klementa Římského s tímto konzulem ztotožňoval Hilgenfeld<sup>200</sup> a Richard A. Lipsius.<sup>201</sup> Ewald<sup>202</sup> vydedukoval, že Klement byl ve skutečnosti konzulovým synem, a De Rossi<sup>203</sup> roku 1865 prosazoval, že mohl být jeho synovcem. Tyto teorie motivuje poměrně pochopitelná snaha o lákavé spojení pisatele s nejvýznamnějším „Klementem“ souvisejícím s křesťanstvím v této době. Přesto všechny s definitivní platností odmítá Lightfoot,<sup>204</sup> dokazující jejich neopodstatněnost, nepodloženost antickými prameny a vysvětlující, že vůdčí role takto významné osobnosti v římské obci by jen těžko unikla zaznamenání.<sup>205</sup> Jeho argumentaci doplňuje Gerhard Uhlhorn, když připomíná, že Irenaeus jako prvního mučedníka mezi římskými biskupy jmenuje Telesfora a Eusebios i Jeroným připisují Klementovi přirozenou smrt za Trajána – nemohl tedy být Flaviem Clementem, popraveným Domitiánem.<sup>206</sup> K tomu dodává MacKinnon, že list byl napsán až po pronásledování (na které se v *1Kl* 1:1 odkazuje), jemuž za oběť padl právě Flavius Clemens.<sup>207</sup> Ewaldova teze stojí na základě vzdálené paralely mezi Faustem (domnělý Klementův otec) a Flaviem Clementem – oba příbuzní císaře – a Mattidií (domnělá Klementova matka) s Flavií Domitillou, kdy první musela

<sup>195</sup> BAUR, *The Church History of the first three centuries*, s. 140.

<sup>196</sup> HILGENFELD, *Die Apostolischen Väter*, s. 107–108.

<sup>197</sup> CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*. 1st publ. Oxford : Oxford University Press, 2001, s. 67.

<sup>198</sup> CAVE, *Apostolici*, s. 78–79.

<sup>199</sup> CAVE, *Apostolici*, s. 79.

<sup>200</sup> HILGENFELD, *Die Apostolischen Väter*, s. 97–98.

<sup>201</sup> LIPSIIUS, *Chronologie der römischen Bischöfe*, s. 153–161. Ne ale bez výhrad a pochybností.

<sup>202</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 23–24.

<sup>203</sup> *Ibid.*, s. 24. Ewaldovu tezi Molnár přikládá De Rossimu, viz MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 12.

<sup>204</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 52–58.

<sup>205</sup> *Ibid.*, s. 23–24.

<sup>206</sup> UHLHORN, *Clemens Romanus*, s. 492–494.

<sup>207</sup> MacKINNON, *The Rome of the Early Church*, s. 103.

z Říma před pronásledováním uprchnout a druhá nuceně odešla do vyhnanství. Tuto paralelu, postavenou na pseudoklementinské literatuře, napadá Lightfoot jako neobhajitelnou.<sup>208</sup> Naopak až do současnosti zůstává nevyvrácena hypotéza, že Klement byl propuštěncem nebo otrokem Flavia Clementa, předestřená Lightfootem<sup>209</sup> a označená Amedeem Molnárem jako ústupek pseudoklementinským pramenům,<sup>210</sup> které sám Lightfoot prohlašoval za „čistou fikci“.<sup>211</sup> Také Johannes Quasten radikálně zpochybnil jejich důvěryhodnost.<sup>212</sup>

Klement Římský často došel ztotožnění s Klementem zmíněným v *Pastýři Hermově*. To prosazuje například Alfred Loisy,<sup>213</sup> jenž je využívá k posunutí datace Klementova listu mezi léta 130–135,<sup>214</sup> kam mu Klementovo lpění na kázni a autoritě presbyterů pasuje více než do 1. století, které považoval za méně „institucionální“. Jako samozřejmou bere tuto identifikaci o století později například Heinrich Kraft.<sup>215</sup> Naopak nejistotu o tomto spojení vyjadřuje v současnosti Andreas Lindemann.<sup>216</sup>

Klementův židovský původ vyvozoval z vyjádření „náš otec Jákob“<sup>217</sup> Sébastien LeNain de Tillemont,<sup>218</sup> jehož předpoklad ale vyvrátil Hefele.<sup>219</sup> Lightfoot dokazuje Klementovo ovlivnění židovskými tradicemi a považuje jej za helenizovaného Žida.<sup>220</sup> Pro pravděpodobnost židovského původu se vyslovuje i Otto Bardenhewer.<sup>221</sup> Amedeo Molnár tvrdí, že židovské prvky ukazují na celkově výrazné ovlivnění římské obce synagogou,<sup>222</sup> jednoznačné Klementovo ovlivnění židovskými tradicemi relativizují mnohé ryze římské prvky.<sup>223</sup> Proto Molnár definitivní rozhodnutí v této problematice nepřijímá. Proti dedukci, že Klement byl židovského původu, se výrazněji postavil Fischer<sup>224</sup> a mezi pohanokřesťany počítá Klementa také Ritschl.<sup>225</sup> MacKinnon říká, že

<sup>208</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 23–24.

<sup>209</sup> *Ibid.*, s. 61.

<sup>210</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 12.

<sup>211</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 16.

<sup>212</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 43.

<sup>213</sup> LOISY, *The birth of the Christian religion*, s. 32.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 180.

<sup>216</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>217</sup> *1Kl* 4:8.

<sup>218</sup> Viz HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xviii.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 58–60.

<sup>221</sup> BARDENHEWER, *Patrology*, s. 26.

<sup>222</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 32.

<sup>223</sup> *Ibid.*, s. 14.

<sup>224</sup> Viz *Spisy apoštolských Otců*, s. 60.

<sup>225</sup> RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, s. 274nn.

zničení Jeruzaléma by v Klementovi vyvolalo protiřímský postoj, pokud by byl židovského původu. Jelikož tedy je i po konci židovské války prořímský, byl původem pohan.<sup>226</sup> Nunn se naopak opět přiklání k možnosti židovského původu nebo alternativně k židovskému proselytismu Klementa před obrácením ke křesťanství.<sup>227</sup> Quasten podpírá tezi o židovském původu tím, že Klement často cituje Starý Zákon a oproti tomu zanedbatelně Nový Zákon.<sup>228</sup> Peter Lampe naproti tomu proklamuje pravděpodobnost pohanského původu Klementa Římského. Ve své interpretaci Písma prý nevychází z židovského sebepochopení.<sup>229</sup> Naopak Horacio Lona je přesvědčen o důvěrné obeznámenosti pisatele listu s židovskou tradicí.<sup>230</sup>

Kromě židovského či pohanského původu a problematiky různých ztotožnění Klementa s ve starověku zmíněnými Klementy se bádání zajímalo také o Klementův konec. Klementova mučednická smrt, vnímaná ještě Rondiniem roku 1706 jako autentická,<sup>231</sup> je již v 19. století Johannem L. Mosheimem<sup>232</sup> i například Williamem Jacobsonem<sup>233</sup> jednoznačně odmítnuta, s čímž souhlasí téměř jednohlasně veškeré pozdější bádání.<sup>234</sup> A to v souladu s již zmíněnými argumenty, podle kterých Irenaeus jako prvního mučedníka mezi římskými biskupy jmenuje Telesfora a Eusebios i Jeroným připisují Klementovi přirozenou smrt za Trajána, což Klementovo mučednictví vylučuje.

Téměř výlučně římsko-katolické badatele zajímala Klementova pozice v pořadí biskupů římské církve. Nesrovnalosti v pořadí prvních římských biskupů se snažili vyřešit již antičtí autoři (viz výše). Dodnes akceptovaný výsledek bádání předložil John Chapman.<sup>235</sup> Ten ve svém článku ozřejmuje, že Anakletus (vyskytuje se u Jeronýma) představuje chybnou podobu jména Anenkletus (u Irenaea a Africana), jehož zkráceninu tvoří Kletus. Tedy Anakletus, Anenkletus a Kletus v seznamech římských biskupů znamenají jednu osobu. Postavení Klementa za Lina, Kleta a Anakleta (*Carmen adversus Marcionitas*) se ukazuje jako chybné. Jelikož Hippolytus považuje Anakleta a

---

<sup>226</sup> MacKINNON, *The Rome of the Early Church*, s. 105.

<sup>227</sup> NUNN, *The Background of the Epistle of Clement of Rome*, s. 40.

<sup>228</sup> QUASTEN, *Patrology*, s. 50–51. Louis Duchesne stejnou myšlenku o přibližně 50 let dříve podpíral tím, že známost Starého a Nového Zákona svědčí o židovském vzdělání, viz DUCHESNE, *The Early History of the Christian Church*, s. 162.

<sup>229</sup> Viz LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> Viz JACOBSON, *S. Clementis Romani*, s. x.

<sup>232</sup> MOSHEIM, *Historical Commentaries*, s. 201.

<sup>233</sup> JACOBSON, *S. Clementis Romani*, s. x.

<sup>234</sup> Např. QUASTEN, *Patrology*, s. 43.

<sup>235</sup> CHAPMAN, *Pope St. Clement I.*, s. 12–17.

Kleta také za dvě osoby, řadí je až za Klementa zřejmě pro věrnost tradici, podle které byl Klement současníkem apoštolů. Výsledná podoba římské sukcese zní: Linus, Kletus, Klement etc. Věrohodnost seznamů episkopální sukcese (minimálně pro nejranější období jednotlivých obcí) ale zpochybňuje protestantský historik Ehrhardt například poukázáním na to, že nejranější tvůrce těchto seznamů Hegesippus, od kterého pak ostatní mnohé přejímali, sepsal i posloupnost v korintské církvi – a to i pro dobu, pro kterou z *IKl* víme, že zde monepiskopát dosud očividně neexistoval.<sup>236</sup> Zbylá (převážně protestantská) historiografie se shoduje v tom, že monarchický episkopát<sup>237</sup> ani monepiskopát<sup>238</sup> na konci 1. století v Římě ještě nebyl znám. Dokonce samotný Klementův list „ukazuje, že v této době církev ještě nepřisuzovala episkopům výlučnější a svrchovanější postavení vedle starších,“<sup>239</sup> a Klement tak nemohl být episkopem. Klementa protestanté považují za významnou osobu římské církve, v jejímž čele však nebyl osamocen. Buď je vnímán jako jeden z presbyterů<sup>240</sup> nebo jako předsedající presbyter.<sup>241</sup>

Důvod sepsání listu nachází většina badatelů ve snaze o nápravu situace v Korintu s cílem opětovného dosazení původních presbyterů na jejich (dle Klementa) právoplatná místa. Rudolf Knopf<sup>242</sup> doplnil domněnku, že nově dosazené (dle Klementa neprávem) starší církev zvolila kvůli výraznějšímu charismatickému obdaření,<sup>243</sup> které se jim dostávalo. K tomuto názoru se posléze hlásí mimo jiné Ernst von Dobschütz,<sup>244</sup> Amedeo Molnár<sup>245</sup> i Henry Chadwick.<sup>246</sup> Proti je například William Wrede<sup>247</sup> nebo Andreas Lindemann.<sup>248</sup> Podle Chadwicka navíc Klement odpovídal na volání korintských o pomoc. To, že by si římskou intervencí vyžádali sami Korintští, ale jednoznačně zavrhuje Bardenhewer,<sup>249</sup> odkazující se přitom na *IKl* 47:6–7. Jiný důvod

<sup>236</sup> EHRHARDT, *The Apostolic Succession*, s. 63.

<sup>237</sup> CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 64.

<sup>238</sup> DOWLEY, Tim (ed). *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*. 1st American ed. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Co., 1977, s. 125.

<sup>239</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 18.

<sup>240</sup> HOLMES, *The Apostolic Fathers*, 1994, s. 24.

<sup>241</sup> LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 6.

<sup>242</sup> KNOPE, *Die apostolischen Väter*, s. 42.

<sup>243</sup> Jako alternativní důvod (k zmíněnému charismatickému) jsou někdy uváděny schopnosti ve finančních záležitostech, viz McMANNERS, John (ed). *The Oxford Illustrated History of Christianity*. 1st publ. Oxford : Oxford University Press, 1990, s. 36.

<sup>244</sup> DOBSCHÜTZ, *The Apostolic Age*, s. 119.

<sup>245</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 19–20.

<sup>246</sup> CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 59.

<sup>247</sup> WREDE, *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*, s. 30–36.

<sup>248</sup> LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, s. 16.

<sup>249</sup> BARDENHEWER, *Patrology*, s. 27.

konfliktu v Korintu udává Kraft, když tvrdí, že šlo o spor „o délku funkčního období presbyteria“.<sup>250</sup>

Poslední problematikou, které se dostalo širší pozornosti, je otázka Klementovi připisovaného autorství dalších spisů. Jeho zpochybnění se objevovalo již ve starověku (viz výše). Na počátku novodobého bádání o Klementovi se na odmítnutí názoru, podle kterého by Klement napsal tzv. pseudoklementiny shodli William Cave,<sup>251</sup> Johannes E. Grabe i Rondinin.<sup>252</sup> To je konsenzem dodnes. Naprostou výjimku odhalujeme v názoru Baratteria, který Klementa označuje jako pisatele *epistolý Diognetovi*.<sup>253</sup>

### 2.3 *Shrnutí současného konsenzu a předestření nejdůležitějších otázek*

V současnosti se badatelé shodují na tom, že list byl napsán jedním autorem, jak to ukazuje jednotný styl řeči i způsobu argumentace.<sup>254</sup> To samozřejmě nevylučuje eventuální schválení,<sup>255</sup> instrukce k vypracování nebo i k přepracování ze strany římské obce či jejího širšího vedení. Pro nic z toho ale nenalézáme sebemenší přímý důkaz. Stoprocentní identifikace pisatele jako Klementa není možná, přestože představuje zdaleka nejpravděpodobnější variantu a podle mnohých neexistuje důvod k jejímu zpochybnění.<sup>256</sup> Pravdou ale zůstává, že například v koptském papyru (viz výše) se nachází jen označení „list římské obci...“, bez udání Klementova jména.<sup>257</sup> Pozdější ztotožnění anonymního autora s vůdčím představitelem římské obce konce 1. století, nesoucím jméno Klement je sice skutečně myslitelné,<sup>258</sup> ale hlavně jednomyslnost tradice mluví proti tomuto zpochybňování Klementova autorství *1. Klementova listu*. Vzhledem k této tradici lze po výtce považovat označování autora listu jménem Klement Římský za obhajitelné.<sup>259</sup> To, že by stejný člověk sepsal i další jemu přisuzované spisy – tzv. klementiny, resp. pseudoklementiny – se naopak jednohlasně zavrhuje.

---

<sup>250</sup> KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 180.

<sup>251</sup> CAVE, *Apostolici*, s. 88. Cave ale Klementovo autorství *2Kl* označuje jen jako „pochybné“.

<sup>252</sup> Viz MOSHEIM, *Historical Commentaries*, s. 201.

<sup>253</sup> JACOBSON, S. *Clementis Romani*, s. xvi.

<sup>254</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 64.

<sup>257</sup> STÄHLIN, *Die altchristliche griechische Litteratur*, s. 1224. Zároveň ale koptský překlad neudává ani nenaznačuje jiného autora.

<sup>258</sup> Např. Funk vnímá označení pisatele listu jako Klementa, provedené Dionýsiem Korintským a Klementem Alexandrijským již v 2. století, za dostatečný důkaz, neponechávající důvod pro zpochybňování tohoto označení, viz FUNK, *Die Apostolischen Väter*, s. xvii.

<sup>259</sup> Proto používám jméno Klement Římský pro autora listu bez uvozovek, i když s vědomím, že toto pojmenování je pouze velmi pravděpodobné, ne stoprocentně jisté.

Identifikaci Klementa Římského s Klementem zmíněným v *Pastýři* Hermově nebo s Pavlovým spolupracovníkem z Filip nelze podle současného bádání jednoznačně potvrdit. Není nemožné, aby autor listu skutečně zastával postavení jakéhosi sekretáře římské církve, ale badatelé se v této otázce shodují pouze na tom, že pisatel představoval vůdčí osobu. Mohl být i nositelem církevního úřadu, ale nic bližšího nelze tvrdit s naprostou jistotou.<sup>260</sup>

Myšlenku Klementova císařského původu – spolu se ztotožněním Klementa s konzulem Flaviem Clementem, jeho synem či synovcem – přesvědčivě vyvrátil Lightfoot. Tyto teorie badatelská obec vnímá jako nepodložené a neudržitelné. Stále živá však zůstává domněnka, podle které byl Klement otrokem nebo propuštěncem zmíněného konzula.<sup>261</sup>

Klementovo mučednictví se většině autorů jeví jako nesprávný pozdější přípis, náležící buď jinému Klementovi,<sup>262</sup> nebo dokonce zcela fiktivní. Ostatky, které měli zázračně nalézt a do Říma přinést věrozvěsti Cyril a Metoděj,<sup>263</sup> již takřka nikdo nepřipisuje Klementovi.

Otevřená zůstává otázka židovského nebo pohanského původu. Jedna strana zdůrazňuje, že pisateli byla známá židovská tradice a hlavně znění *Septuaginty*.<sup>264</sup> Podle druhé skupiny ale Klementova interpretace Písma nevychází z osobní židovské, resp. židokřesťanské zkušenosti.<sup>265</sup>

Panující konsenzus potvrzuje v takřka všech detailech života a osobnosti autora Klementova listu Korintským spíše nejistotu, než naopak. V následujících oddílech práce se pokusím dojít řešení v hlavních otázkách, kterými se bádání o Klementovi zabývalo, a doplnit tím co nejvíce fragmentární Klementův portrét. Ten posléze využiji k charakterizaci křesťanství na konci 1. století. Abychom však mohli popsat, kým Klement Římský byl, jaký měl význam ve své době a jaký znamená přínos pro naši znalost jeho doby, musíme nejprve vyřešit hlavní nejasnosti ohledně jeho osoby a působení. Primární problematiku nalézáme v otázce vztahu k apoštolu Pavlovi. Z té se pokusím dojít nejen k závěru, zda s Pavlem spolupracoval či nikoli (ztotožnění s Klementem z *Fp* 4:3), ale zároveň o popis Klementova místa ve vytváření a předávání křesťanské tradice. Další zásadní otázku shledávám v tazání po Klementově původu.

<sup>260</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>261</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>262</sup> TIXERONT, *Handbook of Patrology*, s. 10.

<sup>263</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. 1. díl. Řím : Křesťanská akademie, 1987, s. 17.

<sup>264</sup> Viz LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 77.

<sup>265</sup> Viz *Ibid.*

Konstatování židovského i pohanského původu výrazně doplní nejen obraz Klementovy osobnosti, ale také naše povědomí o římské církvi na konci 1. století. Nakonec si budu klást klíčovou otázku po podstatě sporu v Korintu, jeho souvislosti s konflikty za apoštola Pavla a po Klementově roli v jeho řešení. Odpovědi na tyto dotazy umožní doplnit příliš nekonkrétní a nesdělný badatelský konsenzus ohledně Klementa Římského.

### 3. Klement Římský a apoštol Pavel

Z celé badatelské diskuze nad Klementem Římským zabírá nejvíce prostoru otázka jeho vztahu k apoštolům. Jak jsem již zmínil, odlišná řešení této problematiky tvoří široké spektrum. Klement mohl pomáhat Pavlovi či Petrovi jako spolupracovník nebo učedník některého z nich. Umírněnější stanovisko jej prezentuje jako jedince, který se s apoštoly „pouze“ osobně setkal. Běžně se však můžeme setkat i s odmítnutím jakéhokoli styku mezi Klementem a apoštoly, či dokonce s tvrzením, že jejich odkaz dokonce pokřivil. Pouze na základě zpráv o Klementovi nelze dojít přesvědčivého závěru. Pokud se však máme pokusit o vytvoření Klementova portrétu, ohodnocení jeho významu či pochopení jeho svědectví o církvi na konci 1. století, musíme dojít v problematice návaznosti na apoštoly jednoznačné odpovědi. Jestliže druhotné informace o Klementovi zklamaly, nezbyvá než se obrátit k samotnému listu a důkladným rozbořem se pokusit o porovnání jeho učení a víry s dochovaným odkazem apoštolským. Na první pohled se snad může zdát, že se jedná o odbočení od ryze historické vědy, avšak věroučný či homiletický charakter všech raně křesťanských pramenů neumožňuje striktně historický přístup bez interdisciplinárního zapojení novozákonních studií a případně i biblistiky a teologie obecně. Pokus o srovnání s učením Petrovým naráží hned v samotném počátku na nepřekonatelný problém vzhledem k všeobecnému zpochybňování Petrova autorství obou jemu připisovaných listů.<sup>266</sup> V důsledku se nám tak nedochoval rozsáhlejší text, na jehož připsání Petrovi by se badatelská obec shodla. K podobnosti s židokřesťanskými tendencemi, které můžeme v jeho kázáních předpokládat, se vyjádřím v následující kapitole o Klementově původu. Nyní se budu věnovat komparaci zmínek o učení v Klementově listě se sdělením obsaženým v listech apoštola Pavla.

K tomu, abychom mohli porovnávat Klementova a Pavlova slova, nezbytně potřebujeme rozbor Pavlova učení. Pointou není sepsání novozákonní či biblické teologie, ale rekonstrukce Pavlových osobních názorů a postojů, promítajících se do jeho listů, na kterých se někdy podíleli i jiní křesťané. Nebudu se věnovat ani kompletnímu popisu Pavlova učení, nýbrž pouze oblastem i konkrétním tezím, ke kterým se i Klement alespoň stručně vyjadřuje. Hlavním cílem této pasáže je komparace rekonstruovaného Pavlova přesvědčení s analýzou Klementových názorů, která umožní charakterizování Klementa a jeho vztahu k Pavlovi. K tomu používám vymezení a

---

<sup>266</sup> Srov. ELLIOTT, John H. *I Peter: A new translation with introduction and commentary*. New York : Doubleday, 2000, s. 118–130.



stručné, ale ne povrchní vysvětlení jádra toho kterého Pavlova učení, na základě něhož můžeme posoudit Klementovu znalost a věrnost Pavlovu odkazu. Kromě jádra Pavlova učení se však hodlám podrobněji zabývat i historií různých periferních apoštolových důrazů, které se v závislosti na aktuální situaci i mění,<sup>267</sup> čímž umožňují sledování historického vývoje Pavlovy osobnosti. Z hlediska biblické teologie různé Pavlovy důrazy dohromady tvoří sdělení Božího slova, dle principu, že zdánlivě protichůdné biblické akcenty a prohlášení společně hlouběji odhalují pravdu celkového sdělení. Mým úmyslem je však sledovat změny v osobně Pavlových názorech kvůli porovnání s Klementem. Rozdílné důrazy v jeho listech proto umožňují sestavit dějinnou trajektorii vývoje těchto Pavlových důrazů a postojů. Klementa poté lze umístit buď někam na tuto dějinnou trajektorii, nebo řešit otázku jeho logické či nelogické návaznosti na tento Pavlův vývoj. Pokud Klement stojí uvnitř historie Pavlova vývoje, prokazuje tím poměrně přesvědčivě svou přítomnost v průběhu Pavlova vývoje, a tudíž svou spolupráci s Pavlem. Pokud stojí za nebo mimo dějinnou trajektorii apoštolových důrazů, není tím definitivně prokázán opak, ale takovýto závěr by nás nutil dále řešit otázku, jak a proč takto Klement na Pavla navazuje.

### **3.1 Eschatologie**

Jako první téma otevírám možná překvapivě nikoli ospravedlnění, ale Pavlovu a Klementovu eschatologii. Ta velmi úzce souvisí s christologií a mnohé další oblasti výrazně ovlivňuje. A pro Pavla znamenalo právě poznání Kristova vzkříšení a jeho eschatologického významu zásadní přelom (viz níže).

#### **3.1.1 Jádro Pavlovy eschatologie**

Apoštol Pavel, shodně s ostatními křesťany své doby, věřil v druhý příchod Ježíše Krista.<sup>268</sup> Vyhlídka paruzie ale nesměruje pouze do budoucnosti. Představuje naději v závěrečný článek řetězce dějin spásy, neoddelitelný od předchozího vývoje. Zejména od vykonané Kristovy oběti, uskutečněného vzkříšení a aktuálního neviditelného

---

<sup>267</sup> Srov. ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 15.

<sup>268</sup> Výslovně jej sice nepojmenovává jako Kristův návrat, jedná se však o odlišné události (CULLMANN, Oscar. *The Early Church*. London : SCM Press Ltd, 1956, s. 147). Zatímco však nedávné Ježíšovo působení charakterizuje slovy o „přijetí způsobu služebníka“ (μορφὴν δούλου λαβών, *Fil* 2:7) očekávaný návrat nastane jako nepřehlédnutelný (RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a život věčný*. Brno : Barrister & Principal, 2008, s. 29) příchod krále ve slávě: παρουσία, resp. ἐπιφάνεια – oba řecké pojmy označují příchod majestátní. παρουσία viz např. *1Kor* 15:23; ἐπιφάνεια viz např. *Tt* 2:13.

Kristova kralování.<sup>269</sup> Jde o spolehnutí se na příslib dokončení ekonomie spásy. Pavel neopomíná zdůraznit rozhodující úlohu Kristovy smrti a vzkříšení, znamenající hlavní předěl v dějinách.<sup>270</sup> Po období vývoje pokračujícího skrze církve, dojde historie dovršení druhým příchodem.<sup>271</sup> Očekávání vytržené z kontextu dějin spásy a zaměřené pouze na budoucnost kritizuje,<sup>272</sup> neboť paralyzuje činnost v přítomnosti.<sup>273</sup> Samotným jádrem Pavlovy eschatologie není předpoklad konce během první generace křesťanů, ale jistota budoucího Kristova příchodu<sup>274</sup> a dovršení Božího jednání s lidmi vzkříšením, anticipovaným zmrtvýchvstáním Krista.<sup>275</sup> Současnost představuje interim,<sup>276</sup> spadající však již do „poslední doby“.<sup>277</sup> Ta se vyznačuje přítomností znaků (někdy větší, jindy menší), jejichž koncentrovaný výskyt vypukne v úplném závěru.<sup>278</sup> Jako závdavek budoucího vzkříšení, dokonání ekonomie spásy a přislíbeného ukončení současného přechodného období křesťané obdrželi Ducha svatého.<sup>279</sup>

Naprosto klíčový moment v Pavlově eschatologii nalézáme v Kristově vzkříšení. Stejně jako další farizeové, očekával zřejmě eschatologické vzkříšení<sup>280</sup> hromadné, ne individuální jako v případě Ježíše Krista.<sup>281</sup> Když následně viděl vzkříšeného,<sup>282</sup> vyvodil z toho patřičné důsledky. Pochopil, že začíná věk vzkříšení, „nové smlouvy bezprostředního společenství s Bohem“<sup>283</sup> a že Boží přiznání se k Ježíšově službě a slovům (vzkříšením) znamená potvrzení Ježíšova mesiášství a božského synovství.<sup>284</sup> Tato skutečnost se pro Pavla stala „událostí, která má být přijata jako prvotní a zcela

<sup>269</sup> CULLMANN, *Early Church*, s. 142.

<sup>270</sup> ROETZEL, *The letters of Paul*, s. 45.

<sup>271</sup> CULLMANN, *Early Church*, s. 155, 158 a 160.

<sup>272</sup> *1Te 2*.

<sup>273</sup> CULLMANN, *Early Church*, s. 158.

<sup>274</sup> *Ibid.*, s. 154, 158.

<sup>275</sup> Kristus je prvotinou těch, kdo zesnuli (*1Kor 15:20*), vyjádřením očekávané sklizně (srov. *Nu 15:17–21*). Vzkříšení Krista lze chápat i jako Boží přijetí této prvotiny, a tudíž ujištění o budoucím vzkříšení lidí. Srov. ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 60–61.

<sup>276</sup> Přechodné období mezi rozhodující událostí smrti a vzkříšení Krista a budoucím druhým příchodem, viz CULLMANN, *Early Church*, s. 144.

<sup>277</sup> *1Kor 10:11*.

<sup>278</sup> CULLMANN, *Early Church*, s. 156. To pozorujeme z Pavlova výroku, podle kterého v posledních dnech *nastanou* (ἐσονται, *2Tm 3:2*) zkažení lidé, od kterých *se odvracej* (ἀποτρέπου, *2Tm 3:5*).

<sup>279</sup> *2Kor 1:22*.

<sup>280</sup> Kristovo vzkříšení není návratem do dřívějšího života, znovuoživením (jako např. v případě Lazara), ale definitivním překonáním smrti, viz KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých: biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 21–22.

<sup>281</sup> ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 61.

<sup>282</sup> *Sk 9:3–7*.

<sup>283</sup> ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 61–62.

<sup>284</sup> Srov. ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 68. Ježíšův nárok na božství vyjádřen např. v *Mt 9:1–8* – Boží přiznání se k Ježíšovi vzkříšením znamená potvrzení Kristových slov i činů jako pravdivých, tedy potvrzení Ježíšova Božství.

podmiňující a určující celou jeho víru jako Žida a farizeje.<sup>285</sup> Právě z poznaného Kristova vzkříšení Pavel vyvozuje i například legitimitu pohanské misie, spadající podle starozákonních proroctví do eschatologického času, jehož počátek dle Pavla nastal vzkříšením. Tímto chápáním se Pavel sjednocuje s kázáním o blízkosti Božího království. Příchod Krista znamenal rozhodující událost na časové ose Božího plánu. Současné přechodné období a naděje o jeho dokončení u Pavla více určuje přítomnost, než charakterizuje budoucnost. V důsledku nezáleží na délce trvání tohoto interim.<sup>286</sup> Druhý Kristův příchod bude Božím suverénním činem,<sup>287</sup> a nelze proto příliš kalkulovat a odhadovat jeho datum.<sup>288</sup>

### 3.1.2 Vývoj Pavlovy eschatologie

Předchozí rozbor nebrání tomu, aby Pavel měl svou představu o tom, kdy by asi konec mohl nastat. Představuje však pouze periférii Pavlova sdělení<sup>289</sup> a hlavní obsah (jádro) apoštola eschatologického učení zůstává nedotčen, ačkoli v případě této představy dochází k vývoji.

Pavlovy první epištoly vykazují silné eschatologické očekávání. Vyjadřuje v nich přesvědčení, že se druhého Kristova příchodu dočká již za svého života.<sup>290</sup> Proto píše: „*my*, kdo zůstaneme živí až do Pánova příchodu“<sup>291</sup> a „potom *my*, kdo zůstaneme živí, budeme spolu s nimi v oblacích uchvázeni do vzduchu vstříc Pánu.“<sup>292</sup> Očekával velmi brzký konec, i přes znalost událostí, které se mají odehrát a dosud se neudály.<sup>293</sup> Tesalonickým přeje, ať Bůh zachová jejich „ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista.“<sup>294</sup> Ani akutní eschatologie však nezavdává popud k pasivitě.<sup>295</sup>

---

<sup>285</sup> ROSSI DE GASPERIS, *Pavel z Tarsu*, s. 63.

<sup>286</sup> CULLMANN, *Early Church*, s. 153.

<sup>287</sup> *1Te* 4:16, srov. CULLMANN, *Early Church*, s. 143.

<sup>288</sup> *1Te* 5:2.

<sup>289</sup> Srov. charakterizace Ježíšova kázání v RATZINGER, *Eschatologie*, s. 41: „Dramatičnost Ježíšovy zvěsti neplyne z obzvláště vypjatého očekávání, ale z nároku způsobit přítomnost Boží.“

<sup>290</sup> Giesenova snaha toto zpochybnit vychází z mylné interpretace (viz pozn. 292) *Fil* 1:23 – podle něj je Pavel přesvědčen, že definitivní plnost života s Kristem nastane okamžitě po jeho smrti, viz GIESEN, Heinz. *Eschatology in Philippians*. In PORTER, Stanley E. (ed). *Paul and His Theology*. Leiden : Brill, 2006, s. 257–258. Dedukovat, že *1Te* (a tudíž i *IKor*) obsahují „pouze“ Pavlovu jistotu o budoucím spasení je podle mne krokem radikálně proti duchu a kontextu těchto epištol.

<sup>291</sup> *1Te* 4:15 (NKB).

<sup>292</sup> *1Te* 4:17 (NKB).

<sup>293</sup> *2Te* 2.

<sup>294</sup> *1Te* 5:23.

<sup>295</sup> *2Te* 3:10–12.

Myslím, že i *první list Korintským* odráží Pavlovo přesvědčení, že se s mnohými současníky dožije druhého Kristova příchodu. Píše: „ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni“.<sup>296</sup> Akutní eschatologii vnímáme ve výroku o Božím zachování křesťanů v Korintu až do příchodu Ježíše Krista,<sup>297</sup> velmi podobném výroku v *1Te* 5:23.<sup>298</sup> Přesvědčení o brzkém konci podle mne výrazně ovlivňuje i Pavlovo jednání a další postoje, ačkoli názory, ovlivněné akutní eschatologií neizoluje a neprezentuje jako absolutní pravdu.<sup>299</sup>

Zásadní zlom v Pavlově očekávání nalézám v událostech, které se přihodily mezi napsáním *1Kor* a *2Kor*.<sup>300</sup> Pavel se ocitl blízko smrti, v jejíž oddálení již nespolehal.<sup>301</sup> Uvědomil si, že se sám konce možná nedožije, neboť jeho službu vysoká míra nebezpečí přímo charakterizuje. Osobně určující shledává naději v budoucí vzkříšení, ne očekávání vytržení.<sup>302</sup> Změna<sup>303</sup> ale neměla dopad na obsah Pavlovy eschatologické naděje a její vliv na přítomnost,<sup>304</sup> jak jsem zmiňoval již dříve.

Podobně jako *2Kor* vyznívá i epištola *Římanům*. Pavel se o času konce vyjadřuje zdrženlivěji a píše spíše o jádru eschatologické naděje. Zůstává vědomí života v poslední době a přibližování se konci.<sup>305</sup> Kdy ale přesně konec nastane, neví a zřejmě vnímá jako pravděpodobné, že později, než si myslel.<sup>306</sup> I tak vyústění dějin vyhlíží,

---

<sup>296</sup> *1Kor* 15:51. Jedná se primárně o obecné sdělení – ti, kteří se dožijí Kristova příchodu, budou vytrženi a neokusí smrti – v kontextu celé epištoly však nepovažuji za nevhodné chápat toto tvrzení zároveň jako Pavlovo osobní přesvědčení, i když zde již zájmeno „my“ tolik nezdůrazňuje.

<sup>297</sup> *1Kor* 1:8.

<sup>298</sup> Dokladem o jeho shodném obsahu může být verš předchozí (*1Kor* 1:7).

<sup>299</sup> Což je podle Oscara Cullmanna jádro většiny křesťanských herezí, viz CULLMANN, *Early Church*, s. 142. Pavel akutní eschatologií ovlivněné důrazy píše snad s pochopením, že předkládá spíše aktuálně správné důrazy, zdůrazňujíc je na úkor ostatních částí, jež však autoritativně nezavrhne. Proto se podle mne nezabývá organizováním místních církví, které pro něj představuje primárně zdroj misijní činnosti. Proto konstatuje, že křesťané mohou své pozemské statky a svět využívat (samozřejmě ne hříšně), ale neměli by se na ně příliš fixovat a zabývat se jimi (*1Kor* 7:29–31) na úkor misie. Na základě tohoto postoje, myslím, předkládá jako nejvhodnější variantu, aby všichni byli svobodní a starali se pouze o Boží dílo, ne o svého partnera (*1Kor* 7), resp. rodinu.

<sup>300</sup> Přestože např. Špidlík změnu Pavlova postoje nalézá až v listu *Filipanům* a ještě v *2Kor* vidí apoštolovu touhu „být připočten k těm, jimž se dostane privilegia, že se před smrtí setkají s Ježíšem.“ Viz ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný: eschatologie*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2007, s. 24.

<sup>301</sup> *2Kor* 1:9–10.

<sup>302</sup> *2Kor* 4:14.

<sup>303</sup> Nemusela ani nutně znamenat přílišnou změnu v očekávané době příchodu Krista, pouze ukončovala Pavlovo přesvědčení, že on sám se konce dožije.

<sup>304</sup> *2Kor* 5:9–10.

<sup>305</sup> *Řím* 13:11.

<sup>306</sup> O tom, že Pavel začal očekávat i oddálení konce, nejen tedy, že se sám druhého příchodu Krista nedožije, svědčí Pavlovo přesvědčení, že konec bude spojen s úplným obrácením židů, které dosud nenastalo a v nejbližší budoucnosti není pravděpodobné (*Řím* 11).

neboť je obsahem jeho naděje,<sup>307</sup> motivující křesťany k spravedlivému a bohabojnému životu,<sup>308</sup> jelikož všichni budou souzeni podle svých skutků.<sup>309</sup>

V době sepsání *2Kor* apoštol vyjadřuje, že by raději konce dožil.<sup>310</sup> V římském období<sup>311</sup> je si již jist, že k tomu nedorazí. Alternativami nejsou dožití nebo nedožití se druhého příchodu, ale brzká smrt a odchod k Pánu nebo smrt, která nastane až za delší čas a Pavel tak bude moci ještě sloužit Bohu a pomáhat církvím.<sup>312</sup> Jednoznačně očekává mučednickou smrt, se kterou je smířen do té míry,<sup>313</sup> že neví, zda se jí vůbec chce vyhnout – „táhne mne to na obě strany.“<sup>314</sup> Proto zdůrazňuje naději *svého* vzkříšení: „abych tak dosáhl zmrtvýchvstání.“<sup>315</sup> Ani zvýšená míra zkaženosti a hrůz ve světě (pronásledování) pro Pavla nepřináší jednoznačný důkaz bližšího konce.<sup>316</sup> Pavel již o paruzii nemluví se snahou o časové zařazení, což nijak nezpochybňuje jistotu budoucího druhého příchodu.<sup>317</sup> Jistota druhého příchodu i spasení zůstává neotřesená, mizí jen v důsledku omezující nedočkavost ohledně Ježíšova návratu.<sup>318</sup>

Velmi plynule na dosud popsaný vývoj navazují pastorální listy. Pokračují rezignací na určení (byť zdánlivé), kdy by měl asi konec nastat. Zároveň však plně zachovávají očekávání Ježíšova příchodu jako takového.<sup>319</sup> O dalším posunu směrem dále do budoucnosti svědčí *2Tm*. Poslední časy se zde charakteristickými znaky již projevují, ale jedná se o záležitost, která teprve nastane. „V posledních dnech *nastanou* zlé časy“<sup>320</sup> a „lidé *budou* sobečtí, chamtiví, chvástaví, ...“<sup>321</sup> a „*budou* se tvářit jako zbožní, ale svým jednáním to *budou* popírat. Takových lidí se straň.“<sup>322</sup> Poslední doba

---

<sup>307</sup> Řím 8:23.

<sup>308</sup> Řím 5:1–10.

<sup>309</sup> Řím 2:2–7.

<sup>310</sup> 2Kor 5:4.

<sup>311</sup> Do této fáze Pavlova vývoje v otázce eschatologie zapadá i epištola *Efezským*. Akutnost rozhodně nesrší z konkrétního vyjádření „až se naplní čas“ (*Ef* 1:10), což nic nemění na tom, že již máme závdavek budoucích věcí, Ducha svatého (*Ef* 1:13–14), kterým jsme znamenáni ke spasení (*Ef* 4:30) v den Kristův.

<sup>312</sup> *Fil* 1:20–26.

<sup>313</sup> *Fil* 2:17.

<sup>314</sup> *Fil* 1:23. Jak dokazuje Heinz Giesen, Pavel považoval jak okamžitou mučednickou smrt, tak prozatímní vysvobození a pokračující službu za dobré varianty – obojí by bylo ku prospěchu evangelia, což ostatně představuje Pavlův hlavní zájem, viz GIESEN, *Eschatology in Philippians*, s. 246–248.

<sup>315</sup> *Fil* 3:11.

<sup>316</sup> Srov. CULLMANN, *Early Church*, s. 157.

<sup>317</sup> Srov. *Ko* 3:4.

<sup>318</sup> Proto nepřekvapí, když Pavel upravuje předchozí důrazy a začíná vnímat místní sbor ne pouze jako základnu pro misie, ale jako skutečný základ církve. Potřebuje důkladnější a hlubší budování, aby obstál proti všem nástrahám, které se vyskytnou. Stejně tak apoštol přiznává náležitě ohodnocení rodině, kterou však nikdy prokazatelně nevnímal jako něco negativního (viz níže).

<sup>319</sup> *Tt* 2:13.

<sup>320</sup> *2Tm* 3:1.

<sup>321</sup> *2Tm* 3:2.

<sup>322</sup> *2Tm* 3:5.

představuje celé období křesťanské církve, tato pasáž však svědčí o očekávání delšího trvání tohoto interim.

Pavel tedy během svého působení měnil své očekávání od vskutku akutní eschatologie na počátku přes zlomové body v době sepsání *2Kor* a *Ř* k uvědomění si, že se konce sám nedožije a že Kristův příchod, jakkoli jistě nastane, neproběhne v blízkém časovém horizontu. Z nastíněného vývoje nelze vyvozovat vývoj eschatologického očekávání celé církve. Logika přímočarého vývoje se ukazuje být ospravedlnitelná v případě konkrétního člověka, znamenala by však přílišné zjednodušení, pokud bychom se pokoušeli o její aplikování na celou církev.<sup>323</sup> Vždyť někteří křesťané dokonce v reakci na oddalování Kristova příchodu prohlásili, že vzkříšení již nastalo.<sup>324</sup> I proto je pro porozumění vztahu mezi Pavlem a Klementem podstatné, zda na vývoj Pavlových názorů navazuje nebo ne.

### 3.1.3 Klementova eschatologie

Zcela opačné reakce na zjištění, že konec nenastává v době, kdy byl očekáván, řešil Klement Římský. V reakci na „problém omeškané parúzie“<sup>325</sup> se někteří vzdali celé eschatologické naděje. Klement po Pavlově vzoru (nejen)<sup>326</sup> zdůrazňuje budoucí Kristův příchod i vzkříšení (*IKl* 23–25) a soud (*IKl* 28) jako motivaci pro spravedlivý a bohabojný život. Ve snaze dokázat jistotu budoucího vzkříšení, využívá jak Pavlovu ilustraci pomocí obilného zrna,<sup>327</sup> tak koloběh nocí a dnů<sup>328</sup> (*IKl* 24) a dokonce příběh o fénixovi (*IKl* 25). Přestože Klement bedlivě hájí eschatologickou naději jako takovou, nebyl „zatížen“ akutní eschatologií. Když říká, že se „po pravdě brzy znenadání naplní jeho vůle“ (*IKl* 23:5, V), není klíčovým slovem verše „brzy“, ostatně v tomto kontextu lépe přeložené jako „rychle“ (ταχὺ), ale „znenadání“ (ἐξαίφνης). Klement se snaží ukázat, že ti, kteří nevyvozují z budoucí naděje důsledky pro současný život a neočekávají budoucí soud, jsou „blázniví“ (ἀνόητοι). Pouze ti, kteří se zdržují od zlých skutků, totiž uniknou „budoucím soudům“ (μελλόντων κριμάτων, *IKl* 28:1). Jinými slovy sděluje stejné poselství jako apoštol Pavel, když upozorňuje Tesalonické, že den

---

<sup>323</sup> Srov. RATZINGER, *Eschatologie*, s. 29 a 31.

<sup>324</sup> *2Tm* 2:18.

<sup>325</sup> Jak problematiku označuje R. Bultmann, srov. BULTMANN, Rudolf Karl. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1994, s. 39.

<sup>326</sup> Srov. např. *IJ* 3:1–3.

<sup>327</sup> *IKor* 15:37 a 42.

<sup>328</sup> Možná ve vzdálené návaznosti na *Řím* 13:12.

Páně přijde nečekaně jako zloděj v noci<sup>329</sup> a klade jim na srdce pevnost ve víře, v lásce a v naději<sup>330</sup> a připravenost se zodpovídat Kristu. S Pavlovým učením důraz na náhlou a nečekanost Kristova příchodu velmi dobře ladí. Naprostý Klementův souhlas s apoštolem vidíme i v případě zaměření eschatologické zvěsti na přítomné jednání, o němž jsem se (v případě Pavla) zmiňoval výše. I podle Klementa Bůh „přivodí vzkříšení těch, kteří mu zbožně sloužili v důvěře dobré víry“ (IKl 26:1).<sup>331</sup> Při Kristově příchodu dojde k soudu a jeho vědomí má určovat aktuální křesťanovo jednání.

Klement nevyjadřuje očekávání, že se Kristova příchodu dožije nebo že by předpokládal brzký konec. Konec přechodného období již není nedočkavě vyhlížen. Nedochází k zpochybnění jeho budoucího uskutečnění, naopak, ale toto „jednou“ Klement nepovažuje za „blízký cíl dějin“.<sup>332</sup> Římský autor dokáže eschatologii chápat zároveň jako skutečnost klíčovým způsobem ovlivňující přítomnost, a přitom jako cosi vzdáleného, ačkoli nezpochybnitelného. I toto pojetí se jeví velmi blízké pozdním důrazům Pavlovým.

Od Pavla Klement přejímá i výklad Kristova vzkříšení jako prvotiny.<sup>333</sup> Zachovává i pochopení tohoto obrazu. Kristovo vzkříšení představuje pro křesťany jednoznačný důkaz a Boží příslib budoucího vzkříšení. Možná přímo ve výroku apoštola Pavla o „občanství v nebesích“ (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς)<sup>334</sup> můžeme dále spatřovat inspiraci pro titul Klementova listu, doslovně znějící: „Boží sbor hostující v Římě sboru hostujícímu v Korintě, povoláním, posvěceným z Boží vůle skrze našeho Pána Ježíše Krista.“<sup>335</sup> Více nás však jistě zajímá, zda věrně přejímá i apoštolovo nejosobnější eschatologické přesvědčení, víru v Kristovo Božství a v evangelium na základě vidění Vzkříšeného (podrobněji viz výše). Až překvapivě věrné připomenutí této Pavlovy víry slyšíme v Klementových slovech v 42. kapitole jeho listu, kde píše: „Když tedy přijali (*apoštolé*, doplněno DT) přikázání a zmrtvýchvstání Pána Ježíše Krista a byli naplněni jistotou a utvrzeni ve víře v slovo Boží, vyšli v pevné jistotě Ducha svatého, aby kázali radostnou zvěst, že má přijít Boží království.“<sup>336</sup> Rozšíření výpovědi na všechny apoštoly (nejen Pavla) může stejně dobře vyvěrat z obdobné víry ostatních apoštolů, kterým však událost vzkříšení spíše dopomohla k plnému pochopení

<sup>329</sup> 1Te 5:2.

<sup>330</sup> 1Te 5:8.

<sup>331</sup> IKl 26:1: „ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίων αὐτῷ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς.“

<sup>332</sup> LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 76: „jedenfalls nicht nahe Ziel der Geschichte“.

<sup>333</sup> Srov. IKl 24:1.

<sup>334</sup> Fil 3:20–21.

<sup>335</sup> IKl – titul listu (V).

<sup>336</sup> IKl 42:3 (V).

a potvrzení již přijatého, jako zevšeobecnění Pavlovy zkušenosti, u něž znamenala konfrontace se skutečností Kristova vzkříšení naprostý obrat a náhlou jistotu o dříve odmítaném.

Díky předchozímu důkladnému rozboru Pavlova učení nyní zřetelně pozorujeme hluboké souznění nemnohých Klementových výroků o eschatologii se slovy a postoji apoštoloými. Jádrem eschatologické naděje, jistoty budoucího Kristova příchodu, jeho význam pro přítomnost i důležitost Kristova vzkříšení jako dostatečného důkazu pravosti evangelia, Klement zachovává nezměněné. Navazuje navíc na trajektorii Pavlova vývoje, resp. na její závěrečná stádia. Odchytku můžeme spatřovat snad jen v nepochopení současně faktické přítomnosti a zároveň očekávané plnosti Božího království. Když Klement popisuje apoštolské kázání jako zvěst o tom, že „má přijít Boží království“ (1Kl 42:3)<sup>337</sup> zůstává sice v mezích novozákonního i Pavlova učení. Současně však odhaluje neúplné pochopení paradoxu, kdy Boží království přišlo s pozemským působením Ježíše Krista a je přítomné v církvi, plně ale přijde až s druhým Kristovým příchodem. Výrok o apoštolském kázání budoucího příchodu Božího království přebírá pravděpodobně ze *Skutků*,<sup>338</sup> což tím spíše svědčí o neúplném uchopení některých nuancí.<sup>339</sup> Když Klement připisuje apoštolskému kázání zaměření na budoucí příchod Božího království, zcela se nemýlí, ale vyjevuje svou neúčast na apoštolském kázání. Nechce sice psát o svém přesvědčení (ale o kázání apoštolů), ale promítá do apoštolské doby své chápání. Pokud by skutečně spolupracoval s apoštolem Pavlem (což ztotožnění s Klementem z *Fp* 4:3 nutně předpokládá), vyjádřil by se v tomto případě přesněji.

---

<sup>337</sup> 1Kl 42:3 (V).

<sup>338</sup> Jak tvrdí Andreas Lindemann, viz LINDEMANN, *Der erste Clemensbrief*, s. 76, srov. *Sk* 8:12, 20:25.

<sup>339</sup> *Lukášovo evangelium* svědčí o Kristu, že popisoval Boží království jako přítomné: „je mezi vámi“ (*L* 17:21, *L* 11:20), přicházející: „přiblížilo se“ (*L* 10:9), i budoucí (*L* 17:22–24). Je jen logické a z kontextu knihy *Skutků* patrné, že evangelista Filip byl při své zvěsti zaměřen na aktuální přítomnost Božího království ve světě (*Sk* 8:6–7, uzdravování a vysvobozování od démonů prohlašoval být důkazem přítomnosti Božího království již sám Ježíš Kristus, viz *L* 11:20), resp. na zásadní průlom Božího království do světa učiněný pozemským působením Ježíše Krista (*Sk* 8:35, textem z Izaiáše, který etiopský komorník četl, Filip *začal* kázat evangelium, jehož obsahem byl Ježíš Kristus, očividně v kontextu starozákonních proroctví). Stejně tak je absurdní, aby Pavel osazenstvo v efezské synagoze přesvědčoval o tom, že jednou přijde Boží království (*Sk* 19:8), neboť tomu židé samozřejmě věřili, a takové prohlášení by nemohlo vyvolat rozhořčení a hádky. Na tato kázání se pak Pavel odkazuje, když mluví se členy sboru v *Efezu* (*Sk* 20:25). Svízelné bylo pro některé židy přijmout, že již Boží království v osobě Ježíše Krista přišlo, ne naději budoucího mesiášského věku. Tím samozřejmě nechci říci, že by apoštolé opomíjeli sdělení, že „má přijít Boží království“ (tedy v plnosti), ale v souladu s nedávným (smrt a vzkříšení Ježíše Krista) i aktuálním (šířením církve) děním přirozeně zdůrazňovali primárně přítomnost Božího království – to, že „k vám přišlo Boží království“.



### 3.1.4 Stručné shrnutí

Klement se v otázce eschatologie prokazuje být velmi věrný odkazu apoštola Pavla. Navazuje plynule tam, kde Pavel skončil se svým vývojem, co se týče periférie eschatologické naděje, a zachovává v celku samotné jádro Pavlovy eschatologie i nejosobnější Pavlovo přesvědčení. Klement nemohl spolupracovat s Pavlem na jeho misijních cestách, jak sám odhaluje drobným nepochopením nuance v apoštolském kázání. Jinak však vykazuje až překvapivé souznění s Pavlem, a to i přesto, že eschatologie se ve svém listu dotýká spíše okrajově. To může být dáno znalostí Pavlových listů a již existující církevní tradice, takto věrné a pečlivé zachování Pavlova odkazu se však zdá výlučně druhotné přijetí apoštolské zvěsti překračovat.

## **3.2 Ospravedlnění vírou a dobré skutky**

### 3.2.1 Pavlovo učení o ospravedlnění

Pokud k Pavlově eschatologii „připočteme“ přesvědčení o Boží spravedlnosti a odporu k hříchu i nespravedlnosti,<sup>340</sup> docházíme k tématu Božího soudu lidí podle jejich skutků.<sup>341</sup> Spravedliví, konající dobré skutky a „hledající slávu, čest a neporušitelnost“<sup>342</sup> budou odměněni „životem věčným“,<sup>343</sup> hříšní dojdou „hněvu a trestu“.<sup>344</sup> Pavel ale upozorňuje, že neexistuje jediný člověk,<sup>345</sup> který by se mohl sám zařadit do první skupiny. Všichni lidé se nachází v hříchu,<sup>346</sup> nikdo nedokáže splnit Boží kritéria spravedlnosti: „všichni, Židé i pohané, jsou pod mocí hříchu.“<sup>347</sup> Spravedlností apoštol nemíní pouze dobré jednání jako takové, nýbrž celkovou přijatelnost pro Boha. Nepostačuje někdy jednat dobře, člověk zároveň nemá jednat zle a potřebuje se zbavit viny za předchozí přestupky. Spravedlnost představuje stav smíření s Bohem.<sup>348</sup> Apoštol v kontextu polemiky s Židy a judaizujícími židokřesťany zdůrazňuje, že ani skrze plnění přikázání Zákona se člověk nedokáže stát spravedlivým,<sup>349</sup> jelikož nikdo po celý život nedodržel všechna přikázání,<sup>350</sup> a každý,

---

<sup>340</sup> Řím 1:18.

<sup>341</sup> Řím 2:6.

<sup>342</sup> Řím 2:7 (ČSP).

<sup>343</sup> Řím 2:7.

<sup>344</sup> Řím 2:8.

<sup>345</sup> Řím 3:23.

<sup>346</sup> Řím 3:12.

<sup>347</sup> Řím 3:9.

<sup>348</sup> Srov. Řím 5:1.

<sup>349</sup> Ga 2:16.

<sup>350</sup> Samozřejmě kromě Ježíše Krista, srov. 2Kor 5:21.

kdo neplní celý Zákon je pod kletbou.<sup>351</sup> Těm, kteří přijatelnost (před Bohem) snaží zasloužit „ze skutků Zákona“ (ἐξ ἔργων νόμου), je dle Pavla počítáno „podle dluhu“ (κατὰ ὀφείλημα),<sup>352</sup> podle toho, co nenaplnili<sup>353</sup> – k odsouzení. To samozřejmě z plnění přikázání netvoří něco zlého. Takovýto člověk „se má čím chlubit, ale ne před Bohem“.<sup>354</sup>

Apoštol předkládá jediné řešení, víru. Člověk má nejprve uznat vlastní neschopnost naplnit Boží kritérium spravedlnosti,<sup>355</sup> nedostatečnost před Bohem, to, že „z vlastní síly nedohmátne ani na kousíček z toho, co náleží věčnosti...“<sup>356</sup> Přiznání jej přivádí k pokoře před Bohem, k uznání spravedlnosti vlastního odsouzení<sup>357</sup> a k vydání se Bohu s důvěrou, že Ten, proti kterému se prohřešil, sám zajistil dostatečnou milost k vykoupení. Tu zajistila Kristova zástupná smrt,<sup>358</sup> se kterou se křesťan křtem ztotožňuje,<sup>359</sup> aby spolu s Kristem<sup>360</sup> došel odsouzení svých hříchů, za něž Ježíš trpěl,<sup>361</sup> a věřícím již nebudou počítány<sup>362</sup> při posledním soudu.<sup>363</sup> Díky Ježíšovu vzkříšení se stávají novým stvořením (καὶνὴ κτίσις),<sup>364</sup> spravedlivými.<sup>365</sup> Pavel ukazuje, že Kristus na sebe vzal lidskou hříšnost, aby lidé mohli získat Boží spravedlnost.<sup>366</sup> A právě tuto nezaslouženou radostnou výměnu Pavel označuje jako ospravedlnění z víry.

Ospravedlněný jedinec se znovu narodil k spravedlivému životu v dobrých skutcích<sup>367</sup> a službě Bohu,<sup>368</sup> nikoli k vracení se zpět k hříchům.<sup>369</sup> Ospravedlnění pochází z Boží milosti, avšak samozřejmě ne proti vůli člověka. Proto jakmile někdo přijal tento Boží dar, měl by jednat podle svého rozhodnutí a obdržené spravedlnosti.<sup>370</sup> Jako nemístnou Pavel ukazuje i snahu zasloužit si již obdržené ospravedlnění svými

---

<sup>351</sup> Ga 3:10, srov. Jk 2:10.

<sup>352</sup> Řím 4:4.

<sup>353</sup> Ga 3:10.

<sup>354</sup> Řím 4:2 (ČSP).

<sup>355</sup> Ga 2:17.

<sup>356</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993, s. 43.

<sup>357</sup> Řím 2:2–5.

<sup>358</sup> Ga 2:20 a Řím 5:8.

<sup>359</sup> Srov. Ga 3:27.

<sup>360</sup> 2Kor 5:14.

<sup>361</sup> Ga 1:4.

<sup>362</sup> 2Kor 5:19.

<sup>363</sup> Řím 5:9–10.

<sup>364</sup> 2Kor 5:17.

<sup>365</sup> Řím 4:25.

<sup>366</sup> Řím 3:22 a 2Kor 5:21.

<sup>367</sup> Řím 6:15–23.

<sup>368</sup> 2Kor 5:19.

<sup>369</sup> 2Kor 5:17: „staré věci pominuly, aj, nové všecko učiněno jest!“ (BKR) a také Řím 6:1–14.

<sup>370</sup> Ga 5:24.

skutky.<sup>371</sup> Vždyť v obou případech takové jednání znamená zpochybnění a zlehčení Boží milosti.<sup>372</sup>

### 3.2.2 Vývoj Pavlových důrazů v učení o ospravedlnění

Na počátku svého misijního působení Pavel v reakci na židokřesťanské snahy o vnucení Zákona pohanokřesťanům píše velmi důrazně proti snaze o zasloužení si ospravedlnění svými skutky.<sup>373</sup>

Nabádá Galatské k pevnosti ve víře v Boha proti tendencím k návratu pod „jho“ zákona,<sup>374</sup> ze kterého byli osvobozeni. Nemají se snažit Bohu zalíbit pomocí ceremoniálních přikázání,<sup>375</sup> neboť by se odcizili od Krista a vypadli z milosti.<sup>376</sup> Při svém důrazu na ospravedlnění pouze vírou Pavel dosud příliš nemluví o křesťanské morálce a dobrých skutcích po ospravedlnění. Toto téma neopomíjí úplně, v každém z listů jej alespoň zmiňuje,<sup>377</sup> ale v poměru k vehementnímu vypíchnutí samotného ospravedlnění marginálně.

Domnívám se, že změnu v Pavlových důrazech způsobila problematická recepce jeho učení.<sup>378</sup> Korintská církev, zřejmě jedna z prvních většinově pohanokřesťanských, nepochopila, že osvobození od Zákona neznamena uvolněnou morálku a hříšný život. Ať už stav korintské obce zapříčinila sama dezinterpretace Pavlova učení nebo pouze spolupůsobila například jako jedna z případných výmluv, situace se jevila být vážná. Smilstvo mezi mužem a jeho (zřejmě nevlastní) matkou zdejší křesťané nevnímali jako něco nepatřičného,<sup>379</sup> bez rozpaků jedli maso obětované modlám,<sup>380</sup> měli mezi sebou finanční spory, které nedokázali urovnat,<sup>381</sup> nebrali v potaz, že mohou být někomu pohoršením,<sup>382</sup> docházelo k případům opilství během večeře Páně<sup>383</sup> a celá církev se zmítala ve sporech a hádkách.<sup>384</sup> Nepřekvapí nás, že v konfrontaci s tímto stavem (oproti církvím plným židokřesťanů či bohabojných unikátním) Pavel obrací důrazy.

---

<sup>371</sup> *Ga* 2:21.

<sup>372</sup> *2Kor* 6:1–10.

<sup>373</sup> *Ga* 3:10–13.

<sup>374</sup> *Ga* 5:1.

<sup>375</sup> *Ga* 4:9–10.

<sup>376</sup> *Ga* 5:4.

<sup>377</sup> *1Te* 4:1–7, *2Te* 3:6 a 13, *Ga* 5–6.

<sup>378</sup> Srov. *1Kor* 15:2–11.

<sup>379</sup> Srov. *1Kor* 5.

<sup>380</sup> Srov. *1Kor* 10:14–33.

<sup>381</sup> Srov. *1Kor* 6.

<sup>382</sup> Srov. *1Kor* 10:29–33.

<sup>383</sup> Srov. *1Kor* 11:21.

<sup>384</sup> Srov. *1Kor* 1:10–17

Základní sdělení zůstává shodné, avšak váhu nyní apoštol klade zejména na správný křesťanský život po ospravedlnění a nenáležitost života hříšného, neprospěšného a bezohledného. Z hlediska ospravedlnění *1. list Korintským* prohlašuje: jako křesťané jste již ospravedlněni, a tedy dokonale obdarováni Boží milostí,<sup>385</sup> žijte proto náležitě, spravedlivě, svatě a čistě.<sup>386</sup> Tento motiv se v epištole opakuje vícekrát různými slovy:<sup>387</sup> byla za vás obětována zástupná oběť Ježíše Krista, žijte spravedlivě,<sup>388</sup> byli jste hříšní a jste ospravedlněni,<sup>389</sup> tak žijte prospěšně,<sup>390</sup> jste koupeni Bohu za mzdu (vykoupeni), žijte Bohu,<sup>391</sup> jste vykoupeni, žijte podle Boží vůle;<sup>392</sup> Izraelité i přes vykoupění z Egypta chtěli zlé, nejednejte jako oni;<sup>393</sup> vaše tělo se stalo údem Kristovým, žijte spravedlivě.<sup>394</sup> Důležitost tohoto napomenutí Pavel podpírá i odkazem na vzkříšení, neboť ačkoli člověk zemře, jakmile nastane vzkříšení, musí se zodpovídat Bohu.<sup>395</sup> Křesťané tedy mají zachovávat jednotu a neničit církve roztržkami,<sup>396</sup> raději trpět vlastní škodu než přivodit újmu bližním v církvi,<sup>397</sup> vždyť bez lásky, zájmu o prospěch druhého, je křesťanství prázdné.<sup>398</sup> Věřící musí ohleduplně nevbuzovat pohoršení,<sup>399</sup> hledat dobro druhého<sup>400</sup> a celý život žít ke slávě Boží.<sup>401</sup> Z Pavlových slov mi vyznívá, že pouze zmíněné pobídky dodržující křesťan dle jeho pohledu skutečně Boží milost nikterak nezlehčuje a nebere nadarmo.<sup>402</sup>

S korintskou zkušeností „v zádech“ již Pavel nadále prezentuje své učení se všemi důsledky a vyváženě v důrazech na ospravedlnění vírou z milosti i na život, který má po tomto aktu následovat. Proto může v *listu Římanům* předložit ucelené a kompaktní učení o ospravedlnění. Vysvětluje potřebnost ospravedlnění,<sup>403</sup> jak (ne)probíhá<sup>404</sup> a co díky němu věřící získávají,<sup>405</sup> předtím než zdůrazní povinnost

<sup>385</sup> *1Kor* 1:4–9 a 1:18–31.

<sup>386</sup> Téměř celý zbytek *1Kor*.

<sup>387</sup> Stejný motiv se vícekrát opakuje i v *2. listu Korintským* – *2Kor* 4:1–2, 5:15 a 7:1.

<sup>388</sup> *1Kor* 5:7–8.

<sup>389</sup> *1Kor* 6:9–11.

<sup>390</sup> *1Kor* 6:12–13.

<sup>391</sup> *1Kor* 6:18–20.

<sup>392</sup> *1Kor* 10:6–10.

<sup>393</sup> *1Kor* 10:1–5.

<sup>394</sup> *1Kor* 6:15.

<sup>395</sup> *1Kor* 6:14 a 15:58.

<sup>396</sup> *1Kor* 1:10.

<sup>397</sup> *1Kor* 6:5–8.

<sup>398</sup> *1Kor* 13.

<sup>399</sup> *1Kor* 8:7–13.

<sup>400</sup> *1Kor* 10:24.

<sup>401</sup> *1Kor* 10:31.

<sup>402</sup> *2Kor* 6:1.

<sup>403</sup> *Řím* 1–2.

<sup>404</sup> *Řím* 3–4.

křesťanů nehřešit,<sup>406</sup> nebýt tělesní,<sup>407</sup> mít zlé v ošklivosti,<sup>408</sup> vydat se plně Bohu,<sup>409</sup> žít Kristu<sup>410</sup> a „nést ovoce“ (καρποφορέω).<sup>411</sup> S ohledem na prvotní převažující důraz na milost a osvobození od Zákona si Pavel vyslechl, že nabádá k nevázanosti. Pomluvu důrazně vyvrací.<sup>412</sup>

Posun v akcentech neznamená změnu v jádru sdělení. Význam přikládany skutkům po ospravedlnění nic nemění na nemožnosti zasloužit si ospravedlnění. Stejně tak svoboda od Zákona zůstává nezpochybněna, přes dovysvětlení, že nemá vést k nevázanosti ani pohoršení.

I v následujících listech neustále opakuje ospravedlnění, vykoupení a spasení Boží milostí,<sup>413</sup> stojící v centru celé Pavlovy zvěsti.<sup>414</sup> Jeho kázání i nadále naráželo na odpor a námitky,<sup>415</sup> proto se nebojí používat velmi expresivních vyjádření.<sup>416</sup> Výraznější problém však, zdá se, vnímal v neodpovídající křesťanské praxi. Prikazuje věřícím žít jak se sluší na evangelium,<sup>417</sup> nehřešit<sup>418</sup> apod. Církevní realita zřejmě neodpovídala jeho představám: říká, že se všichni starají jen o své záležitosti a ne o Boží vůli.<sup>419</sup> Dokonce ukazuje negativní příklad těch, kteří byli ospravedlněni, asi v církvi zastávali význačné postavení, ale nežili náležitě, a stali se tak „nepřáteli kříže Kristova“ (ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ).<sup>420</sup> Myslím, že z těchto důvodů apoštol čím dál více vyzdvihuje skutky, jednání, praktický život<sup>421</sup> a mnohokrát opakuje již známý motiv z *IKor*.<sup>422</sup>

Pastorální listy můžeme vnímat jako kulminaci tohoto vývoje. Dobré skutky a správný život po ospravedlnění představují jedno z hlavních témat těchto dopisů.

---

<sup>405</sup> Řím 5 a 8:11–17. Přičemž označení „synové Boží“ (υἱοὶ θεοῦ) je použito k zdůraznění práva na dědictví pro pochopitelnost pohanokřesťanům – v antice zpravidla dědil pouze syn (viz COULANGES, Fustel de. *Antická obec*. 1. vyd. Praha : SOFIS, 1998, s. 40–41 a 74) – ne pro podtržení významu mužské role v církvi.

<sup>406</sup> Řím 6:12–14.

<sup>407</sup> Řím 8:1–10.

<sup>408</sup> Řím 12:9.

<sup>409</sup> Řím 12:1–2.

<sup>410</sup> Řím 14:7–9.

<sup>411</sup> Řím 7:4.

<sup>412</sup> Řím 3:8.

<sup>413</sup> Fil 1:7, Ko 1:12–14, Ko 2:11–14 a v souladu s tím také Ef 2:1–9.

<sup>414</sup> Ko 1:6, poznání Boží milosti v pravdě je zde ztotožňováno s uvěřením evangeliu.

<sup>415</sup> Fil 3:2–3.

<sup>416</sup> Fil 3:4–11.

<sup>417</sup> Fil 1:27.

<sup>418</sup> Fil 3:10–16, 4:8–9, Ko 1:10, 3:23–25.

<sup>419</sup> Fil 2:21.

<sup>420</sup> Fil 3:17–18.

<sup>421</sup> Fil 4:8–9, Ko 1:10, 3:23, shodně s tím také Ef 2:10. Epištola *Efezským* s nastíněným vývojem důrazu jednoznačně souhlasí, když na poměrně rozsáhlé ploše rozebírá, jak být skutečnými následovníky Božími, „milovanými dětmi“ (τέκνα ἀγαπητὰ), co dělat a co ne (Ef 4:1–5:18).

<sup>422</sup> Ko 1:22 a 3:5–17, stejně tak Ef 2:10, 4:1–3, 4:17–32, 5:2 a 5:8.

Zdůrazňují pobožnost, střídmost, spravedlnost<sup>423</sup> a kritizují neposlušnost vůči autoritám a ziskuchtivost, až příliš běžnou oproti lásce a snaze být prospěšní.<sup>424</sup> Ani zde však neshledávám narušený Pavlův postulát ospravedlnění, obdrženého výlučně z milosti.<sup>425</sup>

### 3.2.3 Klement a učení o ospravedlnění

Klement v souladu s apoštolem Pavlem považuje všechny lidi za hříšné, potřebující Boží odpuštění a spasení. K poukázání na tento fakt využívá starozákonní citáty. I sám král David, Bohem milovaný král, byl zplozen jako hříšný (*IKl* 18:5), stejně jako všichni lidé. Žádný člověk by před Bohem neobstál, jak Klement dokazuje na spojeném citátu z několika míst z *Joba* (*IKl* 39:2–9).

Jedinou cestou k Bohu představuje pro Klementa, stejně jako pro apoštola Pavla, pokora a důvěra Bohu. Tvrdí, že smíření s Bohem nelze dosáhnout vlastními zásluhami, pýchou, ale vírou a uznáním vlastní nedostatečnosti, pokorou, neboť Bůh projeví milost pokornému (*IKl* 13:1–4) a nepohrdne opravdovým pokáním (*IKl* 18:17). „Protože Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost“ (*IKl* 30:2).<sup>426</sup> Svévlní a troufalí dojdou zatracení, zatímco pokorní a mírní věčného života (*IKl* 30:8). Klement odhaluje nutnost uznat svou hříšnost (pokora), chtít změnit svůj hříšný život na spravedlivý (pokání) a důvěřovat Bohu, že k tomu poskytl dostatečnou milost (víra). Člověk má důvěřovat Bohu, že vše, co zaslíbil, také vykoná (*IKl* 27:1–3).

To Klement považuje v době po Kristu za shodné s cestou k spasení před Kristem. Přestože tehdy lidé nevěděli, jak přesně Bůh svou milost dá, měli věřit a doufat, že splní zaslíbení (*IKl* 12:7),<sup>427</sup> které hlásali již proroci (*IKl* 17:1). Že daruje lidem „milost pokání“ (μετανοίας χάρις), díky které bude těm, kteří s důvěrou učiní pokání, odpuštěno (*IKl* 7:4).<sup>428</sup> Přinesla ji Kristova krev „drahá Otci“ (τίμιον τῷ πατρὶ) a „vylitá pro naše spasení“ (διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν, *IKl* 7:4). Klement prohlašuje, že jedině skrze Krista lidé vcházejí „pod jeho milosti“ (ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος, *IKl* 16:17). Ježíš Kristus přišel na svět jako Boží služebník nevinně trpící za

<sup>423</sup> Zejména *Tt* 2:5, 2:9–10 a 3:1–2, *ITm* 2:9–15 a 5:17–19.

<sup>424</sup> *ITm* 6 a *Tt* 1:11.

<sup>425</sup> *Tt* 3:3–7 a *2Tm* 1:9.

<sup>426</sup> *IKl* 30:2: „Θεὸς γὰρ ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.“

<sup>427</sup> Klement nepropaguje zbožnou víru v Ježíše, která by ale byla bez víry v Spasitele, jak vyvozuje z *IKl* 12:7 Amedeo Molnár (MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 27), ale fakt, že i v době Starého Zákona byli lidé spaseni skrze důvěru Bohu, že způsobí slíbenou dostatečnou milost k vykoupení a ospravedlnění.

<sup>428</sup> Interpretace sousloví „milost pokání“ jako chybné věrouky, podle které by spasení mělo být následkem pokání i bez nutnosti Kristovy oběti, podsouvané opět Klementovi Molnárem (MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 27–28), je chybná.

hříchy a nemoci lidí (*IKl* 16).<sup>429</sup> Pouze skrze něj věřící přešli „z temnoty do světla“ (ἀπὸ σκοτῶν εἰς φῶς), k znovuzrození, jehož předobrazem byla již potopa (*IKl* 9:4). Výlučně skrze něj mohou lidé dojít obecnství s Bohem, přejít „z neznámosti (Boha) do známosti slávy jeho jména“ (ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, *IKl* 59:2). Ježíš Kristus je „naše spasení“ (σωτήριον ἡμῶν, *IKl* 36:1), díky němu věřící „utekli k (Božímu) slitování“ (προσπεφευγότες τοῖς οἰκτιρμοῖς, *IKl* 20:11) a došli odpuštění hříchů (*IKl* 50:6–7), neboť jeho „krev byla dána za nás“ (τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, *IKl* 21:6).

V souladu s kanonickým listem *Jakubovým*, a zároveň bez rozporu s Pavlem (viz výše), píše Klement o tom, že víra se projevuje skutky. Víra se projeví, když Bůh člověku sdělí svou vůli a člověk v důvěře poslechne (*IKl* 10:1). Opakem víry je totiž Klementovi braní Boží moci v pochybnost (*IKl* 11:2). Proto je u Abrahama zmíněna „pohostinnost“ (φιλοξενία) současně s vírou. Ne snad proto, že právě pohostinností si Abraham syna či ospravedlnění zasloužil. Pohostinnost zmiňuje i v případě Raab (*IKl* 12:1), u níž se vysvětlení přímo nabízí. Důvěra této obyvatelky Jericha v Boha se projevila riskováním vlastního života, skrytím izraelských špehů a jejich ochraněním.<sup>430</sup> Kdyby se tak nezachovala, její víra by byla pouhým slovem, nic by neznamenal. Jako podobný akt poslušnosti, dokazující víru, Klement zřejmě hodnotí Abrahamovo pohoštění andělů.<sup>431</sup> Ani tato pasáž nedává žádnou záminku k nařknutí Klementa ze zpochybňování ospravedlnění z víry. Vždyť Klement jednoznačně prohlašuje slovy, která dost dobře nemohou být jen automatickým opakováním cizích formulí: „neospravedlňujeme se sami sebou ani svou moudrostí nebo rozumností nebo zbožností nebo svými skutky, které jsme vykonali se zbožným srdcem, nýbrž vírou, kterou všechny od věků ospravedlnil všemocný Bůh.“ (*IKl* 32:4)<sup>432</sup>

K negativnímu hodnocení Klementova učení o ospravedlnění mnohé badatele vedl jeho enormní důraz na nutnost spravedlivých skutků. Klement tvrdí, že křesťan by měl být za projevenou milost Bohu náležitě vděčný a vzdávat mu chválu (*IKl* 29:1). Právě proto, že se stal součástí „svatého dílu“ (ἁγίου μερίδος), má žít svatě a vyhýbat se hříchu a nečistotě (*IKl* 30:1). Jelikož vůči němu byla projevena láska, musí plnit

---

<sup>429</sup> Citace *Iz* 53.

<sup>430</sup> Srov. *Joz* 2.

<sup>431</sup> *Gn* 18.

<sup>432</sup> *IKl* 32:4: „δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατεργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως δι' ἧς πάντα τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.“

Kristova přikázání (*IKl 49:1*). Veškerá dobrodiní má věřící od Boha, ať proto Bohu ve všem vzdává díky (*IKl 38:4*). Člověk, který vstoupil bránou k spravedlnosti, musí poté spravovat svou cestu v čistotě a spravedlnosti (*IKl 48:4*). Motivaci představuje i budoucí vzkříšení (*IKl 26:1*), neboť nikdo hříšný neunikne budoucímu soudu (*IKl 28:1–3*). Ty, kteří se od Boha odvrátí, stihne trest (*IKl 22:2–7*). Věřící mají sloužit Kristu oddaně jako vojáci (*IKl 37:1*), neboť ti, kdo se zpěčují jeho vůli, jsou lidé zlí, Boží nepřátelé (*IKl 36:6*). Křesťané došli bez vlastní zásluhy přijetí Bohem, ale od té doby mají neustále pokračovat v posvěcování (*IKl 49:5*), ke kterému jim však dopomáhá Boží milost (*IKl 50:3*). Pokud čteme pozorně, vidíme ve všech těchto výrocích úzkou návaznost na slova apoštola Pavla.

V rozporu s nastíněným souladem mezi Pavlem a Klementem se mohou jevit kapitoly 31–35. Zde si však musíme povšimnout jejich členění a skutečného významu. *IKl 31:1a*<sup>433</sup> slouží jako jakýsi nadpis následující pasáže. V úseku od *IKl 31:1b* do *IKl 32:2* Klement popisuje pozemské požehnání pro ty, kteří žijí svatě po ospravedlnění, na příkladě patriarchů. V druhé části rozebírá ospravedlnění, které si ani patriarchové nezasloužili svou zbožností a svými skutky, ale přijali je jako Boží milost vírou. Proto Klement nabádá své současníky, aby učinili totéž. Výsledek, ke kterému Klement směřuje (třetí část), obsahuje napomenutí proti špatnému životu po ospravedlnění. Vždyť lidé, kteří budou po ospravedlnění žít zbožně a spravedlivě, mají jistotu nejen účasti na věčném požehnání, ale také na požehnání již během svého pozemského života, o kterém se Klement zmiňoval v první části pasáže. Pro větší přehlednost přikládám tabulku (tabulka 2).

„nadpis“	<i>IKl 31:1a</i>	
1. část	<i>IKl 31:1b – 32:2</i>	Ti, kteří žili (po ospravedlnění) spravedlivě, byli Bohem bohatě požehnáni.
2. část	<i>IKl 32:3–4</i>	Ospravedlnění je Boží milost, přijímaná jediné vírou.
3. část	<i>IKl 33:1 – 35:12</i>	Když jsme již ospravedlněni, ochabneme snad v dobrém? Ne, ale budeme žít spravedlivě a bohabojně, abychom neztratili věčný život, a naopak byli požehnáni již zde na zemi.

tabulka 2: rozbor *IKl 31:1–35:12*.

<sup>433</sup> *IKl 31:1*: „přimkněme se tedy k jeho požehnání a přihlédněme, které jsou cesty požehnání“ (V).



Myšlenku, kterou se autor snaží akcentovat, nalézáme v možnosti ztráty spasení, které člověk od Boha darem nabyt. To, že výroky o nutnosti spravedlivého života míní pro již ospravedlněné křesťany, vidíme z Klementova využití *Žalmy* 50:16–22. Cituje: „proč bereš mou smlouvu do svých úst“ (*IKl* 35:7, V), „když jsi má slova odvrhl od sebe“ (*IKl* 35:8)<sup>434</sup> a „vy, kteří zapomínáte na Boha“ (*IKl* 35:11, V). Nejde o lidi, kteří Boha neznají, ale o věřící, kteří si neváží Boží milosti a odvracejí se od Boha. Ke spasení tedy člověk potřebuje (*IKl* 45:1) vytrvat v důvěře i po ospravedlnění (*IKl* 45:8). To neznamena, že by každé jednotlivé selhání podle Klementa přinášelo definitivní konec nadějí na věčný život, neboť nabádá, ať v takovém případě lidé „v srdcích padnou na kolena“ (*IKl* 57:1, V), činí pokání a bude jim odpuštěno (*IKl* 51:1 a 3).

Klement jednoznačně považuje ospravedlnění za Boží milost, kterou člověk přijímá vírou (*IKl* 32:4). Ukazuje však také náležitost hledání a poslušnosti Boží vůli (*IKl* 33:1 a 8). Ti, kteří takto náležitě (*IKl* 35:5) jednají, budou mít účast na věčném i časném požehnání (*IKl* 34: 2–3 a 7, 35:2–4). Ti, kteří ne, ztratí i účast na věčném životě, kterou získali darem (*IKl* 35:6–11).

### 3.2.4 Stručné shrnutí

Klement Římský věrně zachovává jádro Pavlova učení o ospravedlnění. Věří, že ospravedlnění je nezaslouženou Boží milostí, uskutečněnou v oběti a vzkříšení Ježíše Krista a přijatelnou pouze vírou. I význam ospravedlnění chápe shodně s Pavlem. Po Pavlově vzoru zdůrazňuje i nutnost spravedlivého a bohabojného života po ospravedlnění, vyvěrajícího z tohoto aktu milosti. Pokračuje v linii Pavlova vývoje a akcentuje tento bod ještě důrazněji než pastorální listy, dokonce do takové míry, že to mnohé badatele přivedlo k domněnkám o jeho chybné recepci Pavlova učení. Klement ale přejal nejen Pavlovo výrazivo. „V horlivé snaze vrhnout na probíraný předmět (církevní uspořádání) světlo ze všech stran, hromadí (autor) obraz na obraz a snad ani nepozoruje, jak se mu list rozrůstá“<sup>435</sup> a jeho věroučná prohlášení se poněkud v listu ztrácí. Přesto, při pozornějším rozboru shledáváme, že se od Pavlova učení v otázce ospravedlnění neodchyluje.

Sám důraz na církevní praxi jednoznačně nesvědčí proti dlouhodobější Klementově známosti Pavla, přestože navazuje na pozdní Pavlovy akcenty. Pokud však

<sup>434</sup> *IKl* 35:8: „ὅς ἐξέβαλες τοὺς λόγους μου εἰς τὰ ὀπίσω.“

<sup>435</sup> MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 32.

spojíme závěry této kapitoly s předchozím rozbořem eschatologie, můžeme konstatovat, že Klement sice nemohl být Pavlovým učedníkem nebo spolupracovníkem, jeho učení však zachovává velice věrně. Do takové míry, že buď musel znát velmi ranou a velmi přesnou tradici římské církve o Pavlovi (a tudíž jej v církvi „těsně minul“), nebo se s Pavlem (byť krátkodobě na konci Pavlova života) osobně setkal.

### 3.3 Rodina

#### 3.3.1 Pavlův pohled na rodinu

Pavlovo chápání rodiny se zakládá a vychází ze Starého Zákona. Nerozvádí sice detaily z rodinného života, ukazuje ale zřetelné meze, za které se intimní a rodinný život nesmí vychýlit. Nepřekvapí nás, že první hranici představuje otázka čistého a hříšného počínání. Intimní život podle Pavla náleží výlučně do manželství, které má tvořit jeden muž a jedna žena, žádné odchylky apoštol neshledává přípustnými.<sup>436</sup> Docházet nemá ani k rozvodům,<sup>437</sup> výjimku zmiňuje pouze při neochotě nevěřícího partnera zůstat ve svazku s nově obráceným křesťanem.<sup>438</sup> A již obráceným křesťanům povoluje vstupovat do manželství pouze s křesťanským partnerem (μόνον ἐν κυρίῳ).<sup>439</sup> Druhé pravidlo nalézáme v postulátu mužské autority v rodině. Pavel se zřetelně drží biblických zásad o rodině, podle kterých si manželé mají být vzájemně podporou a pomocí, ale žena se přitom musí (nejlépe však dobrovolně) poddat svému muži.<sup>440</sup> Proti těm, kteří v rámci chybného pochopení osvobození od zákona zpochybňovali i otcovu autoritu v rodině, argumentuje Pavel průběhem stvoření: „muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže“<sup>441</sup> a „vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva“.<sup>442</sup> Nemyslím si ale, že by apoštol vnímal jako normativní (natož za totožné s biblickými pravidly) antické zásady

---

<sup>436</sup> Ga 5:20, 22, IKor 6:9, Řím 1:26–27, Ef 5:5, ITm 1:9–10.

<sup>437</sup> IKor 7:10–11.

<sup>438</sup> IKor 7:12–16.

<sup>439</sup> IKor 7:39: „jen v Pánu“ (ČSP). Příklad možného „smíšeného“ manželství v IKor 7:12–16 není důkazem opaku. Vývod, že by tento vztah Pavel pokládal za příležitost k misi (jak tvrdí Ch. Marksches, viz MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 134) a podporoval jej, je chybný. Jedná se o problematiku již existujících manželství, ve kterých se jeden z partnerů již po uzavření manželství obrátí. Pavel naopak zdůrazňuje, že pokud se nevěřící chce rozvést, je to možné, „víš snad, ženo, zda se ti podaří přivést muže ke spáse? Víš snad, muži, zda se ti podaří přivést ženu ke spáse?“ (IKor 7:16).

<sup>440</sup> Nejlepším dokladem je IKor 11:3, kde je dán do souvislosti vztah muže a ženy k vztahu Boha Otce a Boha Syna, který sám rovný Bohu (Fil 2:6), se Bohu dobrovolně a plně poddal. Srov. také Ga 3:28, přičemž toto místo není argumentem pro zrušení veškerých rolí, přisouzených mužům, resp. ženám.

<sup>441</sup> IKor 11:9.

<sup>442</sup> ITm 2:13.

o absolutní autoritě otce v rodině<sup>443</sup> a podřadnosti ženy,<sup>444</sup> přestože je bere v potaz. Spíše považoval oprostění se od nich (samozřejmě pouze v míře, která nepřekračovala normy Písma) jako křesťanovu svobodu, kterou lze v případě potřeby obětovat pro větší zisk. Ten spatřoval ve prospěchu evangelia. Domnívám se, že proto Pavel například Korintské nabádá jednak k tomu, aby nebořili právoplatný systém autority, daný stvořením a Písmem,<sup>445</sup> ale zároveň ať se raději nepřičí zvykům, předepsaným světskými zákony.<sup>446</sup> Výsledně se nestanou „kamenem úrazu ani Židům, ani Řekům ani církvi Boží“,<sup>447</sup> jako Pavel, který se snaží nehledat vlastní užitek, ale „všem vyjít vstříc“ a hledat „prospěch mnohých“. Ne pro vlastní prospěch, pozici či uznání, ale „aby byli spaseni.“<sup>448</sup>

Oproti Ježíši Kristu a úplným počátkům křesťanství dochází již u Pavla k „umírněnějšímu“ (z hlediska jeho doby) postoji k ženám, ačkoli hledat v Pavlovi bytí náznak misogynie se ukazuje jako scestné ve světle role žen v organizaci pavlovských církví. Na první pohled se dokonce může zdát, že praxe pavlovských obcí a důležitá role některých (třebaže jednotlivých) žen odporuje pasážím na adresu žen v apoštolových epištolách. Na mysli mám zejména vyjádření k veřejnému působení žen v církvi: „Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovolují. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést.“<sup>449</sup> Z ostatních Pavlových epištol ale vidíme, že nejde o všemu nadřazený zákaz. Starší ženy mají dopomáhat radami (σὺμφωνίῳ) mladším rozvážnosti, cudnosti, poddanosti apod.,<sup>450</sup> Fébé vykonávala práci diakonky,<sup>451</sup> Junia se spolu s Andronikem věnovala misii,<sup>452</sup> *IKor* 11:5 předpokládá, že se ženy

---

<sup>443</sup> COULANGES, *Antická obec*, s. 84–89. Fustel de Coulanges dále dokazuje, že otcova autorita nevyvěrala ze síly, ale sama byla důsledkem kultických základů rodiny, viz *ibid.*, s. 40–41.

<sup>444</sup> V antickém světě byla žena podřízenou osobou (COULANGES, *Antická obec*, s. 85). I když se tento zaběhlý řád s průběhem času částečně rozmělnil, nikdy nebyl zcela eliminován a mnozí Římané jej vnímali jako jediný správný (STAMBAUGH – BALCH, *The Social World of the First Christians*, s. 123). Praxe vyvěrala ze starodávných náboženských představ a znamenala např. zákaz přístupu ženám před soud, před který předstupoval za veškeré záležitosti týkající se celé rodiny (resp. „domu“) muž, otec (COULANGES, *Antická obec*, s. 87).

<sup>445</sup> *IKor* 11:2–16, srov. BLOMBERG, Craig L. Neither Hierarchialist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul. In PORTER, Stanley E. (ed). *Paul and His Theology*. Leiden : Brill, 2006, s. 295–302.

<sup>446</sup> *IKor* 14:34, užití slova *νόμος* v kontextu mlčení na veřejnosti je podle mne jednoznačně odkazem ne na Mojžišův zákon, ale na světské pohanské zákony (viz také výše).

<sup>447</sup> *IKor* 10:32.

<sup>448</sup> *IKor* 10:33.

<sup>449</sup> *ITm* 2:11–12.

<sup>450</sup> *Tt* 2:3–5.

<sup>451</sup> *Řím* 16:1–2.

<sup>452</sup> *Řím* 16:7.

během shromáždění modlí a prorokují, Priscilla vysvětlovala (ἐξέθετο)<sup>453</sup> spolu se svým manželem „Boží cestu“ (δὸν τοῦ θεοῦ) Apollovi. S Priscillou, Akvilou i Apollem Pavel spolupracoval, aniž by jakkoli projevil nesouhlas. Jak prokázal Craig L. Blomberg, vyjádření „učit (διδάσκειν) a mít moc (αὐθεντεῖν)<sup>454</sup> nad mužem“ nemluví o dvou nezávislých skutečnostech, ale v kontextu *1Tm*<sup>455</sup> vyjadřuje jednu aktivitu, vedoucí funkci v církvi.<sup>456</sup> Následující verš dodává do problematiky odlišný argument pro ty, kterým by bylo zatěžko smířit se s Pavlovým vyhodnocením důležitosti nepohoršování nevěřícího okolí, doklad Písmem. Podle mého názoru autor dovozuje nevhodnost situace, kdy žena zastává v církvi postavení nad svým manželem. Šlo by o narušení systému autority v rodině, vždyť jak může fungovat stav, kdy „duchovní autoritu“ vlastní žena, ale „rodinou autoritu“ má představovat muž? Zřejmě proto apoštol neshledával problém v důležitém postavení ženy, stále ještě podřízené vyššímu úřadu, obsazenému jejím manželem (například diakonka a presbyter).<sup>457</sup> Další variantu, kdy nedocházelo ke konfliktní situaci, můžeme předpokládat v případě, že žena již ovdověla. Pavel nabádá i Korintské, kde nejspíše jednou z vedoucích domácích církví byla žena Chloe (asi vdova), aby nenarušovali právoplatné autority. V Pavlovi tak nevidíme ani společenského revolucionáře, bojujícího za ženskou emancipaci (hlavně ne na úkor šíření evangelia), ani misogynu.

Nepřekvapí ani nařízení dětské poslušnosti rodičům.<sup>458</sup> Neposlušnost vnímá jako jeden z velmi závažných přestupků<sup>459</sup> a naopak poslušnost jako Bohu obzvláště příjemné jednání.<sup>460</sup> V obou těchto bodech se Starý Zákon, římské právo i Pavel prakticky shodují. Pavel ale své napomenutí upřesňuje, když překračuje římské právo a naopak ještě hlouběji zachovává starozákonní pojetí autority, která nepředstavuje pouze moc nad poddaným člověkem, ale zároveň určitou míru odpovědnosti za něj a povinností. Pavel doplňuje: „Otcové, nepopouzejte své děti, aby nebyly sklíčené.“<sup>461</sup>

<sup>453</sup> Sk 18:26. Sloveso ἐκτίθημι je zde v 3. osobě plurálu – Apolla tak jednoznačně nevyučoval sám Akvila.

<sup>454</sup> Blomberg také dokazuje, že sloveso αὐθεντεῖν je míněno jako pozitivní uplatnění moci, ne jako uzurpace nebo manipulace, viz BLOMBERG, *Neither Hierarchialist nor Egalitarian*, s. 316.

<sup>455</sup> Srov. *1Tm* 2:1, 2a, 2b, 3, 4, 7a, 7b, 8, 9a a 11.

<sup>456</sup> BLOMBERG, *Neither Hierarchialist nor Egalitarian*, s. 316–318.

<sup>457</sup> Podobně jako např. manželka judského krále logicky legitimně vládla nad mnoha muži, přestože byla zároveň poddána svému manželovi.

<sup>458</sup> *Ko* 3:20, srov. také *Ef* 6:1.

<sup>459</sup> *Řím* 1:30 a *2Tm* 3:2.

<sup>460</sup> *Ko* 3:20, srov. také *Ef* 6:1.

<sup>461</sup> *Ko* 3:21 (NKB). Toto vyjádření získá ihned plnější význam, když si uvědomíme, že římský otec mohl naprosto legitimně např. prodat svého syna do otroctví, a když tento syn shodou okolností získal časem

Stejně tak do vztahu manžel – manželka Pavel doplňuje římskému právu cizí povinnost: „Muži, milujte své ženy a nechovejte se k nim drsně.“<sup>462</sup> V obou případech nejprve nařizuje povinnost vlastní okolnímu světu, doplňuje, že nejde jen o antický zvyk, ale zároveň (což je důležitější) o Boží platné přikázání, aby pak rozvedl hlouběji toto přikázání o jeho obsah, který překračuje chápání okolní společnosti. Přímo proti přežívajícím antickým zvykům<sup>463</sup> Pavel upozorňuje, že manželka se smrtí svého manžela stává svobodnou a může se podle svého rozhodnutí znovu vdát.<sup>464</sup>

### 3.3.2 Vývoj u Pavla

V problematice rodinných vztahů prošel Pavel během svého života vývojem zejména v hodnocení samotného manželství. Z počátku se k manželství prakticky nevyjadřuje. Výjimkou je *1Kor 7*,<sup>465</sup> k čemuž jej však „donutila“ korintská otázka. Zde nacházíme i vysvětlení, proč Pavel o manželství a rodině dosud nepsal. Doporučuje všem raději svobodný status,<sup>466</sup> umožňující podle něj oddanější službu Bohu.<sup>467</sup> Myslí zejména misijní aktivitu<sup>468</sup> – což souhlasí s jeho doposud akutní eschatologií (viz výše) – s cílem stihnout sdělit evangelium co nejvíce lidem před blížícím se koncem. Domnívám se, že právě proto péči o místní obce, při které kvalitní manželství znamená jistě přínos, nepovažuje za shodně důležitou s misijní činností. Pokud si vzpomeneme na Pavlovy misijní zážitky, pochopíme pochybnosti nad vhodností manželství. Misionář se nemůže starat o materiální zajištění rodiny, potřebuje často cestovat, nehodí se nechat v případě ohrožení vlastního života svazovat odpovědností za zbytek rodiny, který po něm zbude zanechán apod. Přesto se apoštol nedopouští nepatřičnosti, své přesvědčení Korintským doporučuje jako svůj názor,<sup>469</sup> nevnučuje je jako absolutní pravidlo, podepřené

---

svobodu, otec ho mohl prodat znovu, viz STAMBAUGH – BALCH, *The Social World of the First Christians*, s. 124.

<sup>462</sup> *Ko 3:18*.

<sup>463</sup> COULANGES, *Antická obec*, s. 73–74 a 85. Ať už šlo o univerzálně rozšířené nebo spíše již sporadické pojetí.

<sup>464</sup> *1Kor 7:39*.

<sup>465</sup> V listu *Římanům* je kromě upozornění na nepatřičnost homosexuality apod. (*Řím 1:26–28*) jen zopakována myšlenka z *1Kor 7:39* (*Řím 7:2–3*), ne ale pro sebe samu, ale pro vysvětlení odlišného učení.

<sup>466</sup> *1Kor 7:8*.

<sup>467</sup> *1Kor 7:32–36*.

<sup>468</sup> V kontextu důrazu na misijní činnost bychom měli vnímat i úvodní verš *1Kor 7*: „pro člověka je dobré, aby se nedotýkal ženy,“ (ČSP) který není důkazem toho, že by Pavel vnímal manželský sexuální styk jako něco nečistého nebo nepatřičného. Naopak, z následujících veršů je myslím zřetelné, že Pavel schvaloval i sexuální styk bez jednoznačné snahy o zplodění potomků při každém jednotlivém intimním aktu: „Neodpírejte se jeden druhému...potom zase buďte spolu, aby vás satan nepokoušel, když byste se nemohli ovládnout.“ (*1Kor 7:5*).

<sup>469</sup> *1Kor 7:25* a 40.

nenapadnutelnou autoritou Božího zjevení.<sup>470</sup> Upozorňuje naopak, že člověk má být v těchto otázkách věrný Boží vůli pro něj osobně,<sup>471</sup> a pokud vnímá Boží vedení do manželství, shledává naprosto správné se oženit, respektive vdát. Obdobně doporučuje se do manželství „skrýt“ před hrozbou smilstva.<sup>472</sup> Dokonce i v případě, když někdo vnímá celibát jako zlý a nevhodný stav (postoj v římské společnosti běžný),<sup>473</sup> Pavel vyjadřuje pochopení, že svou dceru<sup>474</sup> provdá. Hlavní myšlenku *1Kor 7* nenalézáme v propagaci celibátu, ale v důrazu na prospěšnost křesťanů Božímu dílu a vůbec v podnětu k zamyšlení se při takto základních životních rozhodnutích nejen nad vlastními prioritami, ale zároveň nad přínosností církvi. Pavel odhaluje subjektivně nejužitečnější stav, ale uznává, že to není Boží povolání pro všechny křesťany.

V době sepsání epištol *Filipským* a *Koloským* již Pavel prošel změnou v eschatologickém očekávání a v důsledku toho připisuje jednotlivým obcím dalekosáhlejší a větší význam (obojí viz výše). Obdobně důkladněji zhodnotil rodinné uspořádání, kterému se mu mnohem více věnuje.<sup>475</sup> Velmi kladné ohodnocení rodiny se dočítáme například v Pavlově využití příkladu rodiny k vysvětlení vztahu mezi církví a Kristem.<sup>476</sup>

Pastorální listy předkládají péči o rodinu a příbuzné jako základní povinnost. Pokud ji někdo nedodrží, tak „zapřel víru a je horší než nevěřící.“<sup>477</sup> Přestože někteří pozdější autoři tvrdili opak,<sup>478</sup> požadavek episkopa jako „muže jedné ženy“,<sup>479</sup> neznamená pouze zákaz polygamie, popřípadě druhého manželství po smrti první ženy. Z požadavků na představitele tohoto úřadu shledáváme, že jedním z prokazatelných znaků „kandidátovy“ vhodnosti je správné nakládání se svěřenou autoritou ve

---

<sup>470</sup> *1Kor 7:7–9*, 17.

<sup>471</sup> *1Kor 7:7b*.

<sup>472</sup> *1Kor 7:2* a 9.

<sup>473</sup> COULANGES, *Antická obec*, s. 48–49.

<sup>474</sup> Podle římského práva bylo otcovým svrchovaným právem provdat svou dceru nebo oženit syna, viz *ibid.*, s. 89.

<sup>475</sup> Zejména tzv. *Haustafel*, tedy *Ko 3:18–4:1* a *Ef 5:21–33*. Nejvíce pozornosti k těmto oblastem nalézáme v listu *Efezským*, jehož sdělení v této problematice souhlasí s listem *Koloským* i s celkovým Pavlovým osobním vývojem. Není proto důvod zpochybňovat zařazení názorů vyjevených v listu *Efezským* do této fáze Pavlova vývoje, ať se již jedná o dílo Pavlovo, jeho okruhu za apoštolova života nebo někoho jiného navazujícího na Pavlovy myšlenky. Pavlův odkaz v samotném listu (ať již přímý nebo zprostředkovaný) je neoddiskutovatelný a původ vyjádřených názorů můžeme přesvědčivě hledat v tomto období Pavlova života.

<sup>476</sup> *Ef 5:22–23*. Vždyť co je pro církev cennější, než vztah k Ježíši Kristu?

<sup>477</sup> *1Tm 5:8*.

<sup>478</sup> CHRYSOSTOM, *Hom. 1Tm 10*, 1 (homílie k *1Tm 3:1–4*).

<sup>479</sup> *1Tm 3:2* (ČSP). Překlad ČEP „jen jednou ženatý“ je jednoznačně více výkladem než překladem, v tomto případě podle mého mínění chybným.

vlastní rodině.<sup>480</sup> Navíc ti, kteří „zakazují lidem ženit se,“<sup>481</sup> dle Pavla „odpadli od víry a přidrží se těch, kteří svádějí démonskými naukami.“<sup>482</sup>

Pavel během svého působení prošel vývojem od bodu, ve kterém vnímal rodinu do určité míry jako překážku úplné vydanosti misiím, až k momentu, kdy považoval správně fungující rodinu za základ církve.

### 3.3.3 Klement a rodina

Otázce správného fungování rodiny se Klement věnuje poměrně okrajově. Z krátké zmínky v jeho listě poznáváme, že rozvrácení rodiny vnímá jako veliké zlo (*IKl* 6:3). Jeho hlavním tématem je ale autorita a řád v církvi. K rodině se vyjadřuje, jen aby doplnil a zdůraznil svou pointu. Nejprve vypisuje, že křesťané mají mít ve zbožné úctě Ježíše Krista a vážit si a chovat v uctivosti vedení církve. Přímo na toto nabádání k poddání se autoritám navazuje zároveň napomenutím k správnému užívání autority, kterou tito křesťané disponují ve svých rodinách (*IKl* 21:6). A konkrétně v případě dětí horlivě nabádá ke křesťanské výchově (*IKl* 21:8).

V souladu s Pavlem chápe Klement autoritu zároveň jako zodpovědnost, ne pouze moc. Rodiče nemají své děti toliko přísně kázat a přivádět k absolutní poslušnosti jim, natož zneužívat svých pravomocí. Podle Klementa si musí uvědomit význam výchovy pro budoucí život potomků a pokusit se jim co nejvíce dopomoci k tomu nejcennějšímu, k uvěření Bohu.<sup>483</sup> Klement nabádá rodiče, ať své potomky naučí pokoře (*IKl* 21:8), bázní před Bohem (*IKl* 21:6) i svaté lásce (*IKl* 21:8), tedy hledání prospěchu druhých, ne sebestřednosti a sobectví.

Z nemnohých Klementových slov můžeme dále vyvodit jeho chápání rodiny jako esenciální součásti církve. V porovnání se zbytkem listu se zdá, že v rodině vidí minimálně obdobný potenciál k rozšiřování církve, jako v misii. I kdyby snad ne, musel zřetelně reagovat na situaci, jež první generace neznala. Na samotném počátku církve

---

<sup>480</sup> Episkop musí mít fungující rodinu, tedy skutečně poddanou manželku (srov. *ITm* 3:11) a poslušné děti (*ITm* 3:4), neboť pokud nedokáže správně řídit svou rodinu, jak by mohl řídit církev (*ITm* 3:5)? Pavlovo zdůraznění role žen (*ITm* 2:15) navíc nutně předpokládá jejich manželský stav (σωθήσεται ὁ ἐκ τῆς τεκνογονίας jak dokazuje správně Blomberg neznámá povinnost každé jednotlivé ženy plodit děti, ale všeobecnou roli žen, viz BLOMBERG, *Neither Hierarchialist nor Egalitarian*, s. 321–322).

<sup>481</sup> *ITm* 4:3.

<sup>482</sup> *ITm* 4:1.

<sup>483</sup> Každý člověk se musí samozřejmě rozhodnout sám za sebe a Klement nikde nenaznačuje, že by byl přesvědčen o opaku, ale je si zřejmě vědom, že dlouholetá výchova může dítě buď nasměrovat k Bohu, a tím mu posléze rozhodnutí usnadnit, nebo ho k Bohu nevést, čímž není jasné dáno, že takové dítě již nemůže být spaseno, ale zbytečně musí měnit spoustu svých základních názorů a přesvědčení, která mohla být výchovou již správně vybudována.

prakticky každý křesťan znamenal nově obráceného, vychovaného původně v judaismu či rozličných pohanských zvycích. Klementa však vidíme konfrontovaného s existencí křesťanských rodin, vychovávajících své děti dle křesťanského přesvědčení. Z tohoto faktu vyvěrá jeho nabádání ke správné křesťanské výchově, na kterou dává zvláštní důraz. Ten očividně souvisí s problematickými mladými, stojícími za rozbroji v církvi, správnost jejichž výchovy nejspíše zpochybňuje.

Vedle autority, kterou otcové (resp. rodiče) aplikovali nad dětmi, zmiňuje Klement autoritu muže nad manželkou (*IKl* 21:6). Cíl působení mužské pravomoci shledává v čistotě ženiných mravů a bezúhonném smýšlení. Klement dále vyjímá Pavlova slova o mlčení žen<sup>484</sup> z kontextu, aby z nich zkonstruoval obecné pravidlo, podle kterého žena mlčením/tichostí (σιγῆς) projevuje poddajnost/mírnost (ἐπεικὲς) svého jazyka (*IKl* 21:7). Klementův pohled na ženy nevyznívá příliš vlídně. Nejvýrazněji se to ukazuje, když muže nabádá k „napravování“ (διορθώσωμεθα)<sup>485</sup> svých žen k dobrému. Přesto však nemá problém zmínit kladné ženské vzory, Ester,<sup>486</sup> Raab<sup>487</sup> nebo křesťanské mučednice.<sup>488</sup>

### 3.3.4 Stručné shrnutí

Klement plynule navazuje na Pavlův vývoj v ohodnocení rodiny. Ve vztahu k církvi ji vnímá jako snad ještě důležitější než jak vyznívá z pastorálních listů. Naprosto věrný Pavlově odkazu zůstává i v případě úzkého spojení autority se zodpovědností, hlavně v případě vztahu rodičů k dětem, v němž příkladně zdůrazňuje potřebu skutečně křesťanské výchovy. V případě „hodnocení“ žen můžeme konstatovat shodu s literou Pavlových listů. Pavel však v průběhu své misijní činnosti s několika ženami spolupracoval a očividně si jich velmi vysoce cenil, neboť jim umožňoval i významné postavení v jednotlivých církvích (viz výše). Tuto skutečnost Klement nereflektuje a „tón“ Pavlových slov přejímá bez pochopení okolností jejich vyslovení. Lze proto vyřknout závěr, že Klement nebyl přítomen Pavlovu misijnímu působení, nicméně velmi pečlivě zachovával apoštolské učení obsažené v Pavlových epištolách.

---

<sup>484</sup> *IKor* 14:34, Klement *IKor* jistě znal, viz A Committee of the Oxford Society of Historical Theology. *The New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford : Clarendon Press, 1905, s. 37.

<sup>485</sup> Takto překládá např. do češtiny Varcl (viz *Spisy apoštolských Otců*, s. 75) nebo do latiny (emendamus) William Jacobson (viz JACOBSON, S. *Clementis Romani*, s. 97), někteří, zřejmě ve snaze Klementova slova zmírnit, překládají jako „vést k dobrému“ (lead) (viz LAKE, *The Apostolic Fathers*, s. 47).

<sup>486</sup> *IKl* 55:6.

<sup>487</sup> *IKl* 12:1–8.

<sup>488</sup> *IKl* 6:2.



### 3.4 *Vztah ke světu a světské moci*

Během svého křesťanského života Pavel svůj přístup ke světské vládě a ke světu výrazně neměnil. Proto se v této problematice budu zabývat pouze analýzou Pavlova a Klementova postoje a jejich porovnáním.

#### 3.4.1 Pavlův pohled na světskou moc a na svět

Římskou světskou vládu Pavel chápe jako služebníka (δούλος) Božího.<sup>489</sup> Tímto „posvěcením“ ji zároveň legitimizuje i relativizuje. Pavel akceptuje původ autority u Boha, a římskou vládu tudíž považuje za legitimní. Pozitivní apoštolův postoj zapřičiňuje zvláště jeho zájem o prospěch misie. Jeho cíl nenalezneme v nějakém druhu revoluce, ale v ideálně poklidné a nerušené misii, čemuž podpora křesťanů v případných protivládních postojích pochopitelně nekonvenovala. Považují však za zřetelné, že Pavel světskou vládu v principu ponechává otevřenou korekci, pokud přesáhne své pravomoci (například uzurpováním si božské úcty). Poslušnost světským autoritám se ukazuje jako správná, nemá ale jít o poslušnost slepou.<sup>490</sup> Pavel vysvětluje, že světské autority mají za úkol trestat zlé jednání,<sup>491</sup> za což si zaslouží daň i úctu.<sup>492</sup> Každá autorita i vláda se však v Pavlově chápání nachází v postavení podřízeném autoritě a vládě Boží.<sup>493</sup> Vyhlášením Kristovy univerzální autority pak nepřímou vládcem vyzývá k pochopení své zodpovědnosti a hledání Boží spravedlnosti pro své poddané.<sup>494</sup>

Křesťané dle Pavla mají ve vztahu k světu především dobře svědčit o Bohu. Neměli by se od nevěřících izolovat.<sup>495</sup> Pavel si nedělá iluze o situaci ve světě, ale soud nechává na Bohu.<sup>496</sup> Na druhou stranu nemají křesťané s nevěřícími „táhnout jho“, <sup>497</sup> ve formě kupříkladu manželství,<sup>498</sup> dlužení peněžního obnosu<sup>499</sup> apod. Věřící se od světa nesmí izolovat, ani s ním splývat. Apoštol dále doporučuje snahu zbytečně

---

<sup>489</sup> Řím 13:2–4.

<sup>490</sup> BRYAN, *Render to Caesar*, s. 79–80.

<sup>491</sup> Řím 13:1–5.

<sup>492</sup> Řím 13:6–7.

<sup>493</sup> 1Kor 15:24.

<sup>494</sup> BRYAN, *Render to Caesar*, s. 92.

<sup>495</sup> Není např. důvod pro to, aby křesťan nebyl ochoten prodat svůj výrobek nevěřícímu nebo s ním odmítal jíst, srov. 1Kor 5:10–11.

<sup>496</sup> 1Kor 5:12–13.

<sup>497</sup> 2Kor 6:14 (BKR).

<sup>498</sup> 1Kor 7:39.

<sup>499</sup> Řím 13:8.

nepohoršovat,<sup>500</sup> mít se všemi pokoj.<sup>501</sup> Snaží se adresáty přesvědčit o vhodnosti vzdání se některých svých svobod v zájmu užitku evangelia. S prvními náznaky začínajícího pronásledování ze strany římské říše Pavel vnímá jako nejlepší, když pronásledovatelé nemají žádný opodstatněný argument proti křesťanům,<sup>502</sup> což znamená postulát morální čistoty i poslušnosti autoritám. Křesťany nabádá k ἀγαθὸν ποιεῖν, jednání pro veřejné blaho, k veřejnému dobrodiní, které přinese věřícím úctu.<sup>503</sup> Pavel dále rozšiřuje příkázání o milování svého bližního<sup>504</sup> z členů Božího lidu na všechny lidi.<sup>505</sup> Na zlo na sobě spáchané mají křesťané reagovat dobrem, ale zároveň se nenechat zlem přemoci.<sup>506</sup> Nemají se mstít, vykonání pomsty náleží Bohu.<sup>507</sup> Pokud svěští vládci nakládají se svou mocí zle, nenabádá Pavel věřící ke vzpouře, ale k modlitbám za nápravu.<sup>508</sup> I sám na sobě apoštol trpělivě snášel protivenství s jednoznačným cílem umožnění spasení co největšího množství lidí.<sup>509</sup>

Během svého života Pavel svůj přístup ke světské vládě a ke světu výrazně neměnil. Ani v době, kdy se stal obětí perzekuce a očekával blízkou mučednickou smrt, nepochyboval o správnosti zbožného, pokorného a trpělivého přístupu k světským autoritám.

### 3.4.2 Klement a světské autority

Klement zdůrazňoval nutnost všeobecné poslušnosti autoritám a života podle řádu. Jakkoli byla římská církev nedávno vystavena pronásledování (*IKl* 1:1), modlí se, aby Bůh proměňoval křesťany k čistotě a k jednání, které bude milé Bohu i světským vládčům (*IKl* 60:2). Poslušen Pavlova příkazu<sup>510</sup> prosí za Boží ochranu věřících před pronásledováním, nenabádá k odporu a pomstě (*IKl* 60:3). V modlitbě Boha žádá, aby křesťanům i všem lidem požehnal pokojem, klidem k spravedlivému a zbožnému životu. Po apoštolově vzoru<sup>511</sup> vyjadřuje přesvědčení, že dobré jednání věřících přinese

---

<sup>500</sup> *IKor* 10:32.

<sup>501</sup> *Řím* 12:18.

<sup>502</sup> *Tt* 2:8.

<sup>503</sup> *Řím* 13:3.

<sup>504</sup> *Lv* 19:18.

<sup>505</sup> *Řím* 13:8–10, viz BRYAN, *Render to Caesar*, s. 81.

<sup>506</sup> *Řím* 12:14, 17 a 20–21.

<sup>507</sup> *Řím* 12:19.

<sup>508</sup> *ITm* 2:1–2.

<sup>509</sup> *2Tm* 2:9–10.

<sup>510</sup> *ITm* 2:1–2.

<sup>511</sup> *Řím* 13:3.

kladné ohodnocení od světských autorit, když vnímá skutky libé Bohu a činy milé světským vládcům jako výrazně se překrývající množiny (*IKl* 60:2, 4).

Podřízenost světských autorit Bohu přímo nezmiňuje, implicitně ji však vyjadřuje v označení Boha jako „vládce veškerenstva“ (δεσπότης τῶν ἀπάντων, *IKl* 8:2, 20:11 a 33:2), „nebeský král věků“ (ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων, *IKl* 61:2), „Bůh všelikého těla“ (θεὸν πάσης σαρκός, *IKl* 59:3) a „Pán všelikého těla“ (κύριος πάσης σαρκός, *IKl* 64:1), „panovník duchů“ (δεσπότης τῶν πνευμάτων, *IKl* 64:1) a „nejvyšší na výsostech“ (ὑψιστον ἐν ὑψίστοις, *IKl* 59:3). Poddanost všech autorit Bohu je jednoznačná.<sup>512</sup>

Pozitivně naladěná modlitba za vládce zapadá do historické souvislosti. Nejen křesťany pronásledující Domitián nedávno zemřel a věřící se nacházejí v očekávání vyjevení skutků a postojů nového vládce. Modlitba za světské autority se proto jeví být zcela na místě.

### 3.4.3 Stručné shrnutí

V otázce vztahu ke světu a světským autoritám nás v kontextu událostí, které se odehrály těsně před sepsáním *IKl*, až překvapuje Klementovo pečlivé zachování Pavlových pobídek a stanovisek.

### **3.5 Shrnutí výsledků v otázce vztahu Klementa a apoštola Pavla**

Z porovnání Pavlova a Klementova učení vychází důsledná Klementova věrnost apoštolovu odkazu. V každém z témat, ke kterému se oba vyjadřují, poměrně důkladně chápe a bedlivě předává Pavlovo učení. V některých případech můžeme jeho příkladnou přesnost „svést“ na pravděpodobnou křesťanskou tradici římské církve. V případě umírněně pozitivního postoje k římské říši a zejména v problematice eschatologie však vykazuje věrnost až překvapivou a značící pravděpodobně určitý osobní kontakt s Pavlovým sdělením, přesahujícím důkladné čtení jeho epištol. Pokud se pokusíme o zařazení Klementa do Pavlovy dějinné trajektorie, musíme konstatovat, že Klement navazuje či drží Pavlovy pozdní důrazy. Některé detaily v charakterizování apoštolské zvěsti a Klementův odměřenější postoj k ženám dále přesvědčivě svědčí proti dlouhodobé spolupráci Pavla a Klementa.

---

<sup>512</sup> To, že Klement nezdůrazňuje fakt, že se svěští vládcové budou zodpovídat Bohu a neměli by tak přestupovat své kompetence, může vyplývat z Klementova vnímání pronásledování jako důsledku (*IKl* 3:3) nepořádků v církvi a špatného života křesťanů (*IKl* 3:1).

Klementa proto nemůžeme ztotožňovat s Klementem z *Fp* 4:3. S Pavlem během jeho misijního působení necestoval ani nespolupracoval. Pokud se s ním osobně setkal, tak v závěru apoštola života v Římě. Ať se s ním však osobně setkal či nikoli, představuje velmi věrného držitele a představitele pavlovské tradice.

#### 4. Klementův původ

Vedle otázky vztahu mezi Pavlem a Klementem přinesla rozsáhlou badatelskou debatu problematika Klementova původu. Široké spektrum navrhaných hypotéz jsem předložil ve 2. kapitole. V Klementovi mnozí viděli helénistického Žida nebo proselytu. Neméně církevních historiků přinášelo doklady ryze pohanského původu římského autora. Značnou popularitu si vydobylo ztotožnění s Flaviem Clementem či někým z jeho nejbližšího okolí (příbuzným či propuštěncem). Šíří názorů podporuje zejména fakt, že sám Klement o sobě v listu přímo nesděljuje vůbec nic. Ani pozdější starověké zprávy nelze přijímat nekriticky, neboť často vypovídají více o autorovi té které zprávy (resp. jeho argumentaci), než o Klementovi. Proto nezbyvá než obrátit naši pozornost k poznatkům, vyplývajícím ze samotného textu a svědčícím ve prospěch jedné z variant.

##### 4.1 Argumenty pro židovský původ

Na první pohled nejnápadnější důkaz Klementova židovského původu nacházíme ve vyjádření „náš otec Jákob“ (πατήρ ἡμῶν Ἰακώβ).<sup>513</sup> Obdobná odvolávání se na biblické praotce se objevují i v novozákonních knihách jako slova židovských nebo židokřesťanských postav.<sup>514</sup> Již Karl Joseph von Hefele zpochybnil váhu argumentu poukazem na běžné užití shodných přihlášení se k izraelským patriarchům průkazně pohanokřesťanskými autory.<sup>515</sup> Zajímavé je, že jediný novozákonní verš obsahující přiznání přímo a pouze k Jákobovi jako „našemu otcí“ (shodnými slovy jako Klement), vyslovuje ne Žid, ale samařská žena.<sup>516</sup> K izraelské minulosti se hrdě nehlásili jen Židé, ale i další skupiny – mimo jiné samaritáni, a samozřejmě také křesťané. Tím spíše, když křesťané chápali sebe sama jako nový Israel<sup>517</sup> a pokračování Božího lidu ze Starého Zákona, brzy výlučně.<sup>518</sup> Natolik záhy, že již apoštol Pavel – sám často výrazně kritický k mnohým Židům<sup>519</sup> – varuje před přílišným „naparováním se“ křesťanů a domněnkami o zavržení dosavadních představitelů Božího lidu.<sup>520</sup> Ani pro pohanokřesťany nepředstavovalo přijetí židovských dějin Božího lidu za své žádný problém. Přesto, i

---

<sup>513</sup> 1Kl 4:8.

<sup>514</sup> Srov. Sk 3:13, 7:15 a 32, Řím 9:10, Jk 2:21.

<sup>515</sup> Viz HEFELE, *Patrum apostolicorum opera*, s. xviii.

<sup>516</sup> J 4:12.

<sup>517</sup> Srov. PETERSON, David G. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publ. Co., 2009, s. 108–110, 119–120, 126 a 129–130.

<sup>518</sup> Srov. MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)* 43. Červený kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 114–115.

<sup>519</sup> Srov. 1Te 2:14–16.

<sup>520</sup> Řím 10, zejména verše 17–18.

vzhledem k převážně židokřesťanskému původu Nového Zákona, přichází Klementovo „přivlastnění si“ Jáкова chronologicky před srovnatelným výrazem zaznamenaným u jednoznačného pohanokřesťana. Může proto být stejně dobře prvním pohanem, jako jedním z řady takto se literárně projevujících židokřesťanů. Za důkaz o židovském původu ale tento závěr nemůžeme považovat, respektive pouze pokud bychom předpokládali obdobné pohanokřesťanské přihlašování se (i ústní, nezaznamenané) k patriarchům za pozdější (od 2. století nejdříve) projev. V neposlední řadě se hodí podotknout, že když Klement, píšící do většinově pohanokřesťanské církve (Korintu), používá zájmeno „my/náš“, povětšinou myslí zejména Korintské (případně zároveň sebe, naprosto minimálně však pouze sebe, resp. pouze členy římské obce).<sup>521</sup> Použití výrazu „náš otec Jákob“ proto nikterak nenapomáhá řešení otázky Klementova původu.

Naprosto jednoznačně bychom mohli přitakat Klementovu židovskému původu, pokud bychom dokázali Klementův podíl na překladu *listu Židům* z hebrejštiny do řečtiny.<sup>522</sup> Znalost hebrejštiny (natož na takovéto úrovni) se v diaspoře nedá předpokládat ani u pohana, ani bohobožného, dokonce ani u proselyty.<sup>523</sup> Zásadní problém spočívá v nepodloženosti hebrejského originálu *listu Židům*.<sup>524</sup> Pokud byl již originál sepsán v řečtině, padá celá váha důkazu. Když připustíme existenci hebrejského originálu, musel Klement k překladu ovládat hebrejštinu. V takovém případě bychom očekávali, že četl Písmo nejen v řeckém překladu, Septuagintě (LXX), ale i v hebrejském originále. Klement sice někdy text Septuaginty pozměňuje, povětšinou však kvůli citacím z paměti či různým verzím LXX.<sup>525</sup> Směrem k hebrejskému textu se od LXX odlišuje v jednom jediném slově,<sup>526</sup> nikde jinde nenalézáme ani náznak Klementovy znalosti hebrejštiny.<sup>527</sup> Na základě jediného slova, se kterým mohl být obeznámen díky některému z židokřesťanských členů církve, nelze tvrdit, že hebrejštinu ovládal. Proto lze důkaz odmítnout, jelikož Klement s největší pravděpodobností

<sup>521</sup> Srov. např. *1Kl* 5:1, 9:1, 14:2, apod.

<sup>522</sup> Srov. EUSEBIUS PAMPHILI, *HE* 3, 38.

<sup>523</sup> Hebrejštinu v diaspoře pravděpodobně ovládali jen vzdělanci mezi Židy, srov. MITCHELL – YOUNG, *The Cambridge History of Christianity*, s. 62.

<sup>524</sup> List je sice adresován Židům, ale většina Židů v římské říši hebrejštinu neovládala, mluvila řecky a řečtina *listu Židům* je natolik kvalitní (srov. KOESTER, Craig R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 2001, s. 92–96), že jen těžko může jít o pouhý překlad. Není proto pádný důvod pro předpokládání hebrejského originálu. Tím spíše, pokud byl autorem apoštol Pavel, Apollo nebo někdo z Pavlova okruhu, jak se mnozí domnívali, srov. KOESTER, *Hebrews*, s. 42–45.

<sup>525</sup> Srov. HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 64.

<sup>526</sup> *1Kl* 28:3 (καταστρώσω) – citace z *Ž* 138:8 (dle LXX: καταβῶ, dle hebrejského textu: אֶרְצֶיךָ), srov. HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 66.

<sup>527</sup> HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 66.

hebrejsky neuměl, a proto nemohl přeložit *list Židům* z navíc neprokazatelného hebrejského originálu.

Zdaleka nejpádňější argumenty pro Klementův židovský původ představují důkladná znalost Starého Zákona, časté citace z něj a návaznost na židovskou synagogální liturgii.<sup>528</sup> Klement cituje Starý Zákon frekvencí až překvapivou. Citace zaplňují asi čtvrtinu celého listu.<sup>529</sup> Někdy navíc cituje z paměti, což odhaluje dlouhodobou a důkladnou znalost i nezpochybnitelnou váhu, kterou studiu starozákonního textu připisoval. Zdroj Klementových starozákonních odkazů nalézáme v LXX, proto nepřekvapí citace i například apokryfní *Moudrosti Šalamounovy*.<sup>530</sup> Přestože připomenutí Starého Zákona zabírá nesrovnatelně více prostoru než Nového Zákona, těžko z toho vyvozovat jakýkoli závěr. Nový Zákon na konci 1. století dosud neexistoval, tedy ne v kanonizované a ucelené podobě. A jednotlivé křesťanské obce (dokonce ani tak významné jako římská církev) zřejmě ještě nevlastnily kompletní soubor již sepsaných novozákonních spisů. Jednoduše, Písmem křesťanů<sup>531</sup> byl dosud Starý Zákon. To musíme brát v potaz i v případě argumentace Klementovou znalostí Starého Zákona. Křesťané, i pohanokřesťané, Starý Zákon chápali jako Boží zjevení,<sup>532</sup> Boží slovo, a jako k takovému k němu i přistupovali. Znalost Boha a Boží vůle, zprostředkovaná tímto slovem, byla očividně zásadní, a pokud výrazně zbožný křesťan uměl číst (Klement jistě uměl) a měl možnost se k exempláři Písma dostat (v římské obci tato možnost existovala), jistě si poznání Starého Zákona horlivě osvojoval. To platí tím spíše, zabýváme-li se předním představitelem významné církve. Již v *Prvním listu Timoteovi* se objevuje podmínka pro čelní činitele církvi<sup>533</sup> být schopen učit (ὁδᾱκτικός).<sup>534</sup> Tím pisatel míní vyučování v souladu s Písmem, které dotýčný tudíž musel znát. Představa jedné z čelních postav v církvi – ať již presbytera nebo episkopa (o apoštolech, prorocích a učitelích nemluvě) – neznalého Starého Zákona, naprosto nezapadá do obrazu tak významné církve jako římské. V neposlední řadě musíme vzít v potaz Klementova opakovaná slova, podle kterých Korintským svým listem – a tedy i četnými citacemi – pouze připomíná to, co beztak znají.<sup>535</sup> Píše s očekáváním přijetí,

<sup>528</sup> Srov. např. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 58–60.

<sup>529</sup> HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 21.

<sup>530</sup> *IKl* 3:4 (*Sap* 2:24) a *IKl* 27:5 (*Sap* 12:12).

<sup>531</sup> Přes srovnatelnou autoritu např. Pavlových epištol, jak to dosvědčuje právě i Klementovo užívání těchto listů.

<sup>532</sup> Srov. *2Tm* 3:16–17.

<sup>533</sup> Zde konkrétně episkopy.

<sup>534</sup> *ITm* 3:2. Srov. také *2Tm* 2:24 a *Ti* 1:9.

<sup>535</sup> *IKl* 53:1, podobně také *IKl* 40:1 nebo *IKl* 45:2–3.

neboť ví, že znají Písmo.<sup>536</sup> Klement tak sám naznačuje hlubokou biblickou znalost u většinově pohanokřesťanského společenství.<sup>537</sup> Minimálně vedení významných církví (mezi které Řím i Korint v 1. století patří) si tudíž osvojilo důkladnou znalost Starého Zákona. Vliv takto intenzivního a dlouhodobého zájmu o Písmo na Klementovo vyjadřování, zejména pokud jde o náboženskou promluvu či list, nás také nepřekvapuje. Klement mohl jazyk řecké Bible i úmyslně napodobovat – obdobným způsobem (ačkoli v menší míře) jako v případě závěrečné modlitby, kde využívá takřka pouze biblických výrazů a spojení. Důkladná znalost textu Septuaginty dále značí výbornou paměť a schopnost memorovat rozsáhlé pasáže textu. To však ladí jak se vzornou židovskou výchovou a memorováním biblických pasáží od dětství, tak s pamětí a schopnostmi vytříbenými řecko-římským školstvím, kladoucím na paměť obdobné nároky.<sup>538</sup>

Důležité je dále výrazné židovské ovlivnění patrné na Klementově liturgických projevech. Připomeňme však, že křesťanství nejen vzešlo z židovských kořenů, nýbrž považovalo sebe sama za pokračování Božího lidu. Ve světle Ježíšova života, oběti a vzkříšení bylo nutné mnohé ryze židovské prvky přeznačit, nemálo však zůstalo zachováno. Přestože apoštol Pavel projevoval svůj kritický postoj k mnohým Židům, ani by jej nenapadlo zříct se všech „výdobytků“ judaismu.<sup>539</sup> I v jím zakládaných a ovlivněných obcích se mnohé odvíjelo podle synagogálních vzorů, s velkou pravděpodobností i organizace a právě bohoslužby. Tím spíše to platí pro obce původně židokřesťanské či založené s židokřesťanstvím úžeji spojenými jedinci, jako pro církev římskou.<sup>540</sup> V jejím případě můžeme s notnou dávkou jistoty předpokládat židokřesťanské počátky i nezanedbatelné přetrvávající židokřesťanské vlivy, resp. vlivy židovských vzorů.<sup>541</sup> Klement ve svém listu nevytváří vlastní novou liturgickou formu. I pokud je například jeho závěrečná modlitba<sup>542</sup> improvizovaná,<sup>543</sup> odpovídá tradici nejen osobně Klementově, ale tradici bohoslužeb římské církve, kterážto případný projev Klementovy osobní zbožnosti zásadně určuje. Židovsky znějící či judaismem ovlivněná liturgie, „prosakující“ do Klementova listu, proto nemůže sloužit jako důkaz pro

---

<sup>536</sup> *IKl* 62:3.

<sup>537</sup> Srov. KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004, s. 13.

<sup>538</sup> Srov. HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 104–105.

<sup>539</sup> Srov. mimojiné *Řím* 3:1–3.

<sup>540</sup> Srov. FITZMYER, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 1993, s. 30.

<sup>541</sup> *Ibid.*, s. 32–34.

<sup>542</sup> *IKl* 59:4–61:3.

<sup>543</sup> Proti čemuž se staví např. Lightfoot, dokazující velmi pozorné a důkladné sestavení této modlitby, viz LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 382.



Klementův židovský původ, jelikož poukazuje více na podobu bohoslužeb římské církve,<sup>544</sup> než na osobní zbožnost Klementovu. V případě římské církve jako celku považují ovlivnění judaismem za pochopitelné a dokonce samozřejmé.

Nepřímý doklad Klementova židovského původu by mohl nabízet tzv. *Druhý list Klementův* a některé další spisy, jež nosí Klementovo jméno, přestože je nenapsal.<sup>545</sup> Právě přiřazení těchto židokřesťanských či pro-židokřesťanských (zejména *Rekognice* a *Homílie*) děl Klementovi může odhalovat jeho pravý původ. Také zde však narážíme na příliš silné protiargumenty. Připsání spisů Klementovi je poměrně pozdní, z doby, kdy již nikdo Klementa osobně nezažil. Dále nacházíme pádnější důvod pro označení Klementa jako autora než jeho domnělý židovský původ. Pseudoepigrafní spisy se připisovaly významným osobám pro zvýšení autority spisu. Zásadní roli mohlo hrát, že Klement byl prvním významným autorem v římské církvi a nejstarodávnejším známým představitelem této stále důležitější obce. Ještě spíše můžeme příčinu vidět v jemu připisovaném napojení na Petra, resp. v tvrzení, podle kterého jej apoštol Petr do úřadu určil a instaloval. Nakonec argument nejdůležitější: pokud by pseudoklementiny nesly Klementovo jméno kvůli jeho židovskému původu, padla by o tomto původu někde v nich alespoň drobná zmínka. Ale opak je pravdou. Ani pseudoklementiny tak nemohou jednoznačně svědčit ve prospěch Klementova židovského původu.

Žádný z přednesených důkazů se neprokázal být dostatečným ani přesvědčivým. Klementovo přihlášení se k biblickému patriarchovi Jákobovi se nachází zcela v mezích křesťanského (včetně pohanokřesťanského) sebepochopení. Hebrejštinu Klement neovládal a *list Židům* tudíž z domnělého hebrejského originálu nepřeložil. V pseudoklementinských spisech nenalézáme ani náznak Klementova židovského původu. Hlavní argumenty a důkazy Klementova židovství (znalost Starého Zákona, židovské prvky v liturgii) se ukázaly být svědectvím o přetrvávajícím židovském (či židokřesťanském) vlivu na římskou církev jako celek, nikoli dokladem o Klementově původu. Z listu, ani z pozdějších pramenů není možné přesvědčivě prokázat židovský původ římského autora. Podívejme se proto na svědectví a doklady Klementova pohanského původu.

---

<sup>544</sup> Na což poukazuje již Molnár, viz MOLNÁR, *Klementův list Korintským*, s. 32

<sup>545</sup> Viz kap. 2.2 této práce.

## 4.2 Argumenty pro pohanský původ

Jako důkaz o Klementově pohanském původu lze uvést například použití pořadí „den a noc“,<sup>546</sup> které je v rozporu s židovským pojetím, podle kterého den začíná večerem.<sup>547</sup> Užití tohoto pořadí však nalézáme dokonce v samotném Starém Zákoně.<sup>548</sup> Klement, zmiňujíc „den a noc“,<sup>549</sup> poukazuje na jejich ilustrativní hodnotu pro budoucí vzkříšení. Den sice končí nocí (takřkajíc „umírá“), poté je ale jakoby „vzkříšen“ (nový den). Lpět při této myšlence na židovském pořadí by bylo absurdní. Při druhé zmínce slov „den a noc“<sup>550</sup> mluví Klement o jejich střídání a koloběhu v řádu stvořeného světa, v čemž ztrácí přesné pořadí svou důležitost a den nemusí být uveden první kvůli chronologii, ale kvůli logickému důrazu na den, spíše než na noc.<sup>551</sup>

Více bychom měli přihlédnout ke stopám římského vzdělání v Klementově textu. Můžeme pozorovat trojí dopad případného pohanského vzdělávání: parafráze antických autorů, použití báje o Fénixovi k doložení jistoty budoucího vzkříšení a předpokládané ozvuky stoicismu v některých kapitolách. Ty slyšíme zejména v *IKl* 20, když Klement rozvíjí myšlenku řádu a zákonů v celém stvořeném světě, daných Bohem, kterými se vše řídí a funguje proto ve svornosti a pokoji. Klement zřetelně navazuje na biblické výpovědi o stvoření a přírodních zákonech daných Stvořitelem, jak je nacházíme například v *Jb* 38, *Ž* 104 nebo i *Gn* 1–2. Z těchto míst vidíme, že fungování stvoření podle pravidel daných Bohem je naprosto vlastní Písmu, Klement však tyto „příkazy“ zdůrazňuje více než Bible a vyvozuje z nich přesný dodržovaný řád celého vesmíru. Slovy o „chorovodech hvězd, které krouží podle jeho příkazu svorně bez všeho přestoupení po drahách jim vykázaných“<sup>552</sup> nebo o „mechanismu větrů“<sup>553</sup> biblické texty překračuje a jejich sdělení rozšiřuje použitím myšlenek na první pohled jednoznačně vlastních právě stoicismu. V potaz však musíme vzít i *Ř* 1:19–20, kde sám apoštol Pavel postuluje poznatelnost Boží existence ze stvoření. Klement může rozvíjet starozákonní myšlenky směrem udaným apoštolem Pavlem. Při pohledu na Pavlova slova v *listu Římanům* vidíme, že apoštol odkazuje na některé řecko-římské filozofické

<sup>546</sup> *IKl* 20:1 a 24:3.

<sup>547</sup> Podle židovského pojetí (v návaznosti na *Gn* 1) den začíná večerem, srov. možná úmyslné použití „židovské“ chronologie u Pavla: *Řím* 13:12 nebo *2Kor* 11:25.

<sup>548</sup> Viz *Jr* 16:13 nebo *Jr* 33:25. Přičemž Jeremiáše Klement znal, neboť jej cituje (*IKl* 13:1), i když se jedná o citát složený současně z dvou biblických míst, srov. HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 59.

<sup>549</sup> *IKl* 24:3.

<sup>550</sup> *IKl* 20:1.

<sup>551</sup> Obdobně jako např. v *Gn* 8:22.

<sup>552</sup> *IKl* 20:3.

<sup>553</sup> *IKl* 20:10.

závěry, které na základě zkoumání fungování světa přitakávají existenci všemu nadřazeného Boha,<sup>554</sup> i když o Jeho charakteru již nevypovídají zcela totožně s Písmem. Není proto žádným divem, když po Pavlově vzoru Klement používá některé stoické myšlenky, korespondující se starozákonními výpověďmi. Sice je překračují, ale pouze ve smyslu apoštolských slov v *listu Římanům*. Klement neupravuje biblickou zvěst, aby odpovídala filosofii. Naopak, využívá (z pohledu stoiků možná až zneužívá) filozofické teze, které odpovídají biblickým nebo minimálně jejich „směřování“. Aplikace stoických myšlenek v této podobě však opět neodhaluje nic o Klementově původu. Možností, jak se Klement k stoickému poznání „dostal“, existuje příliš mnoho: skutečně se s nimi mohl seznámit v průběhu pohanského vzdělání, kterého se mu mohlo dostat; stačilo by však, aby kupříkladu znal stoicismem ovlivněné jedince, kteří přijali křesťanství; nebo se uvnitř církve někdy, byť okrajově, otevřela otázka podobnosti mezi stoicismem a vlastní vírou; u významného zástupce římské obce není nemožné, aby s některými stoiky či nevěřícími ovlivněnými stoicismem debatoval při evangelizačních snahách; a v neposlední řadě se jako gramotný jedinec mohl o základní stoické myšlenky jednoduše zajímat i jako křesťan.

Užití příkladu mytologického ptáka fénixe v *IKl* 25 je natolik originální, že vyvolávalo domněnky o interpolaci (viz kap. 2.2). Může svědčit pro Klementovo pohanské vzdělání, neboť výklad bájí a dějin mytologie na základě četby klasických textů patřily do „osnov“.<sup>555</sup> Těžko však lze cokoli prokazovat použitím jedné báje, ačkoli bychom v případě Židů vůči řeckým bájím očekávali spíše určitou míru skepse. Značná asimilace helénistického židovstva do většinové společnosti ale použitelnost tohoto argumentu k dokázání pohanského původu vylučuje. Klement navíc mohl příběh o fénixovi vyčíst i mimo školu vlastní pozdější četbou. V neposlední řadě lze předpokládat obeznámenost určitých kruhů s tímto příběhem – ke Klementovi se mohl „donést“ skrze kohokoli v římské církvi. Obdobně neurčité jsou parafráze Cicera, Plutarcha,<sup>556</sup> či Platóna,<sup>557</sup> které někteří badatelé v *IKl* objevili. Mohou mít původ v Klementově vzdělání, ale nemusejí (z obdobných důvodů jako v případě stoicismu a použití fénixe). Pokud bychom z jiných argumentů prokázali Klementovo pohanství,

<sup>554</sup> Srov. např. PLATÓN. *Tímaos* 28a–30c a 32a–35a. In PLATÓN. *Kleitofón, Ústava, Tímaios, Kritias*. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 390–395.

<sup>555</sup> Srov. HORNBLOWER, Simon – SPAWFORTH, Antony. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford : Oxford University Press, 1996, s. 509 nebo LÖWE, Gerhard – STOLL, Heinrich Alexander. *ABC Antiky*. Praha : Ivo Železný, 1999, s. 364.

<sup>556</sup> *Spisy apoštolských otců*, s. 63.

<sup>557</sup> *IKl* 37:4.

můžeme posléze předpokládat, že standardním římským vzděláním pravděpodobně prošel. I přesto je na místě upozornit na znalost (přestože fragmentární) pohanských autorů, kterou vykazuje i Žid jako apoštol Pavel, u nějž máme dosvědčené farizejské (tedy ryze židovské) vzdělání a výchovu.<sup>558</sup>

Váhu mohou mít římské ctnosti, se kterými se Klement ztotožňuje. Klementova doba přijímala zejména tradiční stoické ctnosti: spravedlnost, moudrost, pevnost a zdrženlivost.<sup>559</sup> Cicero zdůrazňoval zvláště spravedlnost ve spojení s dobročinností, velkodušnost a kontrolu instinktů rozumem k ctnému a nesobeckému jednání.<sup>560</sup> Horatius vyzdvihoval vnitřní soběstačnost a uměřenost.<sup>561</sup> A Seneca neopomenul ovládnutí vášní a hněvu.<sup>562</sup> V Klementově argumentaci proti sesazení právoplatných presbyterů můžeme zahlédnout výrazné stopy těchto ctností, většinu z nich však Klement dokládá biblicky – a to bez překroucení smyslu citovaných pasáží. Samotné ctnosti navíc definuje poměrně široké vymezení, s nímž povětšinou biblická tradice bez problému souhlasí. V úvahu se navíc hodí vzít ovlivnění případného helénistického Žida celoživotním pobytem v Římě. Ani zde tudíž nenalézáme „neprůstřelný“ důkaz pohanského původu.

Stejně jako pro židovský původ nikterak nesvědčí použití spojení „náš otec Jákob“, pro pohanský lze jen těžko brát za definitivní důkaz výraz „naši generálové“.<sup>563</sup> Lze sice připustit, že pro pohanokřesťana takto familiární označení nepředstavovalo takový problém jako pro židokřesťana, povědomého nedávné porážky Židů, založit však Klementův pohanský původ pouze na tomto náznaku by bylo příliš spekulativní. Jasným důkazem není ani znalost poměrů v římské armádě, kterou Klement ve svém listu prezentuje.<sup>564</sup> Nezmiňuje dostatek detailů, abychom nutně předpokládali přímou Klementovu účast ve vojsku. Původ tohoto povědomí tak může být všelijaký, aniž by dokazoval Klementovo pohanství.

Pokud dosavadní argumenty shrneme, docházíme k výsledku, že Klement očividně vykazuje známky výrazného ovlivnění římskou kulturou,<sup>565</sup> což ale nemůžeme považovat za dostatečný důkaz pro jeho pohanský původ. Římská kultura jistě

---

<sup>558</sup> Sk 22:3.

<sup>559</sup> CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. Praha : Koniasch Latin Press, 2003, s. 195.

<sup>560</sup> *Ibid.*, s. 195–196.

<sup>561</sup> *Ibid.*, s. 284–285.

<sup>562</sup> *Ibid.*, s. 371.

<sup>563</sup> 1Kl 37:2.

<sup>564</sup> Srov. 1Kl 37.

<sup>565</sup> Ve shodě např. s Amedeem Molnárem, viz MOLNÁR. *Klementův list Korintským*, s. 14.

zřetelným způsobem poznamenala i Židy, přebývající dlouhodobě v hlavním městě Říše.

Velmi zarážející a zásadní je Klementovo opominutí jakékoli zmínky o neúspěšném židovském povstání a zničeném Chrámu. Naopak. Klement používá Chrám a oběti jako příklad starozákonního řádu a pořádku v Božím lidu, dosvědčující nutnost dodržování správného uspořádání a řádu i v současné církvi.<sup>566</sup> Mluví o kultické praxi v Chrámu, jakoby ani nevěděl o jeho zániku, což nepřipadá do úvahy. Jistě lze namítnout, že uplynulo již více než dvacet let od konce židovské války. Klement se navíc nepokouší o historické líčení. Přesto, pokud by jen trochu chtěl zmínku o národní katastrofě do svého listu zakomponovat, nabízel by se nespočet příležitostí. Mohl zkázu kupříkladu využít jako exemplár trestu za vzepření se autoritám, za neuposlechnutí Boží vůle nebo za rozbroje v Božím lidu. Těžko vymyslet lepší a názornější příklad z Klementovy současnosti, který by jej navíc, jako případného židokřesťana, musel velmi tížit (i přes židokřesťanské odmítnutí účasti<sup>567</sup> a chápání židovské zkázy jako spravedlivého trestu za odmítnutí Krista), vždyť „jestli na tebe zapomenu, Jeruzaléme, ať na mne zapomene má pravice.“<sup>568</sup> Samozřejmě teoreticky mohl existovat důvod, proč Klement židovskou válku nezmiňuje, přestože z listu není patrný. Tato absence židovského povstání v *IKl* však velmi silně naznačuje Klementův pohanský původ, ačkoli nejde o definitivní vyřešení problematiky.

Klíčový důkaz nalézáme v pseudoklementinách. Jejich podstatná část (například *Rekognice* nebo *Homílie*, podle některých badatelů i *2Kl*) se řadí mezi výrazně pro-židokřesťanské, ne-li přímo židokřesťanské spisy.<sup>569</sup> Jde o díla fiktivní a nespolehlivá,<sup>570</sup> o co výhodnější by však pro intence jejich autorů bylo uvést, že židokřesťanem nebyl pouze apoštol Petr, ale i vůdčí římský představitel Klement? Myslím, že lze s notnou dávkou jistoty tvrdit, že pokud by tradice uchovávala v době vzniku pseudoklementin jakýkoli doklad pro Klementův židovský původ, byl by v *Rekognicích* představen jako Žid – ne jako nepřiliš podařená a opulentní bájí opředená „sloučenina“ Klementa Římského a Flavia Clementa.

Můžeme proto shrnout předloženou analýzu konstatováním Klementova pohanského původu. Svědčí o něm zřetelně absence zmínky o židovském původu

---

<sup>566</sup> *IKl* 41:2.

<sup>567</sup> MITCHELL – YOUNG, *The Cambridge History of Christianity*, s. 99.

<sup>568</sup> Ž 137:5 (ČSP).

<sup>569</sup> Srov. HOBLÍK, Jiří. Pseudoklementinské spisy a jejich svědectví o židokřesťanství. *Teologická reflexe*, 2010, 16/1, s. 23–41.

<sup>570</sup> Srov. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 16.

v pseudoklementinách, navíc podpořená Klementovým opominutím židovské války. Doložené Klementovo pohanství dále potvrzuje familiární vyjadřování se k světským vojenským představitelům i stopy Klementova pohanského vzdělání – argumenty nepřesvědčivé samy o sobě, avšak důležité ve spojení se zmíněnými pádnějšími doklady.

#### 4.3 Byl Klement „bohobojným“ pohanem?

Jakmile jsme potvrdili Klementův pohanský původ, nabízí se otázka, jakým pohanem byl. Vzhledem ke komplikovanosti řešení problematiky Klementova původu není možné dojít v této ještě detailnější záležitosti stoprocentní odpovědi. Přeci jen však můžeme formulovat nejpravděpodobnější závěr. Klement byl původně bohobojným, tedy pohanem sympatizujícím s judaismem a napojeným na synagogu. Dovolují si tuto hypotézu vyslovit na základě charakteru rané římské církve. Ta byla založena jako židokřesťanská<sup>571</sup> a brzy se skládala (kromě přímo židokřesťanů) převážně z bohobojných, jak bylo běžné pro diasporní křesťanské obce<sup>572</sup> (výjimku tvořil většinově ryze pohanský Korint)<sup>573</sup>. Po smrti apoštolů s postupem let jistě do církve procentuelně přibývalo ryzích pohanů<sup>574</sup> na úkor židokřesťanů i misijně „vytěžené“ skupiny bohobojných. Pokud však předpokládáme dlouhodobý Klementův „pobyt“ v římské církvi (viz výše) a odmítneme hypotézu židovského původu, lze tvrdit, že pravděpodobnost jeho bohobojných „počátků“ se blíží jistotě.

Otevřené zůstává ještě Klementovo sociální zařazení. Byl jednoznačně gramotný, tedy jistě nepatřil do nejnižších společenských vrstev. To sice nutně neznamená, že by nemohl být otrokem,<sup>575</sup> ale vůdčí postavení v církvi se nezdá být příliš kompatibilní s otročským statutem. Klement jistě prošel standardním římským vzdělávacím procesem. Domněnky o vysokém původu, podkládané modlitbami za vládu, neobstojí. Dopis autor sepsal po smrti císaře Domiciána (srov. kap. 1) v aktuálním očekávání vyjevení postojů nového vládce, což znamená dostatečně opodstatněný důvod pro horlivé modlitby. I povědomí o potřebě vůdců a podřízených a

---

<sup>571</sup> Srov. CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*. Vol. 1. Edinburgh : T. & T. Clark limited, 1985, s. 16–21.

<sup>572</sup> Srov. MITCHELL – YOUNG, *The Cambridge History of Christianity*, s. 119.

<sup>573</sup> Srov. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 13.

<sup>574</sup> Srov. MITCHELL – YOUNG, *The Cambridge History of Christianity*, s. 101.

<sup>575</sup> Badatelé se přiklání k odhadu, podle kterého bylo v římské říši přibližně 10% jakkoli gramotných, viz GAMBLE, Henry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of early Christian Texts*. New Haven : Yale University Press, 1995, s. 4.

jejich vzájemné úcty a spolupráce<sup>576</sup> ukazuje teoreticky spíše na určitou „střední třídu“ než na spodinu či elitu. Prokazatelné není ani užší osobní napojení na Flavia Clementa.<sup>577</sup> Lze však předpokládat, že se znali, vzhledem k Flaviově důležitosti a Klementově pozici v církvi. Klement skutečně mohl být propuštěncem (čistě teoreticky a spekulativně i Flaviův), neexistují pro to však žádné dostatečné důkazy.

#### 4.4 *Shrnutí dosavadních závěrů*

Klement Římský byl křesťanem pohanského původu. V mládí či rané dospělosti se vřadil mezi bohobojné, napojené na judaismus a synagogu. To mu umožnilo kontakt s evangeliem, které asi záhy přijal. *IKl* dále odhaluje jeho standardní pohanské vzdělání. Od poměrně nízkého věku ale patřil mezi křesťany. V římské církvi, sestávající se v počátcích převážně z bohobojných (a židokřesťanů) a výrazně ovlivněné židokřesťanstvím, strávil nejspíše celý svůj dospělý život. To vedlo k důkladnému osvojení si znalosti Starého Zákona i dostupných apoštolských spisů (později součástí Nového Zákona) a k ovlivnění i osobní zbožnosti bohoslužbami římské církve, rezonujícími židokřesťanskými (a židovskými) vlivy.

S tímto poznáním můžeme učinit další krok v rozeznání vztahu mezi Klementem a apoštolem Pavlem. Víme již, že Klement na Pavla velmi věrně navazuje (viz kap. 3). Pokud přitakáme jeho dlouhodobému „pobytu“ v římské obci, který odpovídá i jeho postavení v době sepsání listu,<sup>578</sup> lze se domnívat, že se Klement s Pavlem osobně setkal. S dosavadními závěry velmi dobře ladí hypotéza, podle které by Klement mohl na počátku svého křesťanského života Pavla (možná i Petra) osobně potkat a slyšet některé z jeho posledních vyučování. Možná i proto o apoštolech píše familiárně jako „naši generaci“,<sup>579</sup> přestože tím primárně poukazuje na rozdíl mezi starozákonním Božím lidem a současnou „generací“ novozákonní církve. Irenaeovo poměrně brzké svědectví, podle kterého se Klement s apoštoly setkal, osobně slyšel jejich učení a píše v souladu s ním, se tudíž ukazuje být věrným popisem.<sup>580</sup> S jistotou však můžeme na základě dosavadních závěrů tvrdit, že Klement nebyl Pavlovým učedníkem ani spolupracovníkem.

---

<sup>576</sup> *IKl* 37:3–5.

<sup>577</sup> Srov. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1/I, s. 61.

<sup>578</sup> Srov. *ITm* 3:6.

<sup>579</sup> *IKl* 5:1.

<sup>580</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III, 3, 3, s. 30–35.

## 5. Klement a konflikt v Korintu

Třetím zásadním tématem, vyžadujícím hlubší pozornost pro vytvoření Klementova portrétu, je problematika konfliktu v korintské obci a Klementovo angažování se v jeho průběhu. Pro detailnější charakterizaci i vnímání potřebných souvislostí se nejprve obrácím ke Korintu samotnému a posléze podrobněji k dějinám korintského křesťanství „před Klementem“. Ačkoli se může zdát zejména obsáhlejší rozbor konfliktů za apoštola Pavla jako odbočení od tématu samotného Klementa, bez vykreslení předchozích dějin korintské církve nelze dosáhnout přesvědčivých závěrů ohledně situace v Korintu v době sepsání *1Kl*. Sám Klement se totiž na předchozí spor odvolává a jeho argumentace v některých ohledech není nepodobná té Pavlově. Řešení podstaty sporu a Klementova zásahu odkryje jednak další informace o samotném Klementovi a dále pomůže definovat význam jeho osoby i díla na konci 1. století.

### 5.1 Město Korint

Korint byl v Pavlově i Klementově době nejvýznamnějším centrem provincie Achaia,<sup>581</sup> která zahrnovala oblast pevninského Řecka.<sup>582</sup> Hlavní význam města však spočíval v rovině obchodní a finanční. V té hrála zásadní roli jeho strategicky výhodná geografická poloha, umožňující ovládnutí Korintské šíje.<sup>583</sup> Pomocí přístavů Lechaion a Kenchreia Korint kontroloval velkou část obchodu mezi oblastí Apeninského poloostrova a Malou Asií i dalšími východními územími.

Obdobně jako u mnohých dalších řeckých měst nemáme žádné věrohodné informace ani o založení města, ani o jeho nejstarší historii.<sup>584</sup> Výhodné polohy však obyvatelé a vládci začali využívat v nejranějších dobách. Jako bohaté město zmiňuje Korint již Homér.<sup>585</sup> Kromě politického a obchodního rozmachu se hlavně Periandros zasloužil i o rozkvět kulturní.<sup>586</sup> Přesto kulturní odkaz Korintu stál vždy ve stínu (zejména) Atén.<sup>587</sup> Stejně tak na poli filosofie sice ve 4. století př. n. l. v Korintu působil

---

<sup>581</sup> Srov. ENGELS, Donald. *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*. Chicago : The University of Chicago Press, 1990, s. 8.

<sup>582</sup> Jako v hlavním městě a politickém centru provincie zde sídlil prokonzul, viz MITCHELL – YOUNG, *The Cambridge History of Christianity*, s. 115.

<sup>583</sup> Korintská šíje spojuje Saronský záliv (Íónské moře) a Korintský záliv (Egejské moře), propojené tzv. diolkem.

<sup>584</sup> Popisy dějů připisovaných této době nalézáme ve vyprávění o řeckých bozích a hrdinech, v nichž je ale prakticky nemožné odhalit případné historické jádro. Nejznámější mytické postavy, spojené s Korintem, jsou Sisyfos, jeho vnuk Bellerofontés, který s pomocí Pegase porazil Chiméru, nebo Iásón.

<sup>585</sup> HOMER. *The Iliad*. 2nd ed. Arlington, Virginia : Richer Resources Publications, 2007, s. 46.

<sup>586</sup> V jeho době v Korintě působil např. Ezop a další významní umělci.

<sup>587</sup> FISCHER, Karl Martin. *Das Urchristentum*. Berlin : Evangelische Verlagenstalt, 1985, s. 104.



stoický filosof Diogenés, s rozkvetlou aténskou filosofickou tradicí se však Korint srovnávat nemohl. Korint byl jistě i městem bohaté kultury, v rámci Řecka ale vynikal zejména obchodem. Ve sféře politické Korint nedokázal plně konkurovat Spartě a Aténám jen v dobách jejich největší slávy – důležitou roli sehrával již v počátcích peloponéské války<sup>588</sup> a zvláště v době makedonské<sup>589</sup> a římské nadvlády. Neposlušnost římským „ochráncům“<sup>590</sup> však vedla ke zničení Korintu roku 146 př. n. l.<sup>591</sup> Více než sto let zůstal Korint „pouští“, než jej pro jeho strategickou polohu rozkázal obnovit Julius Caesar.<sup>592</sup>

Stalo se tak roku 44 př. n. l. a Korint byl obnoven jako římská kolonie a osazen z velké části římskými propuštěnci.<sup>593</sup> Město mělo asi 100 000 obyvatel, jejichž třetinu tvořili otroci,<sup>594</sup> a brzy začalo prosperovat a nabývat bývalé důležitosti.<sup>595</sup> Také v oblasti obchodu i finančnictví snad dokonce překonalo svou dřívější významnost. Opíralo se opět o svou výhodnou polohu a oba přístavy. V těch pracovala významná část obyvatel, ať už jako dělníci nebo přímo otroci.<sup>596</sup> Město ovládala nepočetná římská obchodnická aristokracie, do které spadali i někteří Židé,<sup>597</sup> kteří měli ve městě nejméně jednu synagogu.<sup>598</sup> Zdaleka nejpočetnější část obyvatelstva tvořili Římané (zvláště propuštěnci) a otroci, ve městě ale žili i početní Řekové a lidé pocházející z orientálních i jiných oblastí Říše.<sup>599</sup> Kromě rozmanitosti etnické existovala i rozmanitost sociální a náboženská. Ve městě bylo možné narazit na prosté dělníky, se stoicismem zdatně obeznámené vzdělané vrstvy, bohaté obchodnické kruhy, členy mysterijních

<sup>588</sup> KAGAN, Donald. *The Outbreak of the Peloponnesian War*. New York : Cornell University Press, 1969, s. 80.

<sup>589</sup> GREEN, Peter. *Alexander Velký a helenistické období: Stručné dejiny*. Bratislava : Slovart, 2008, s. 49.

<sup>590</sup> K příčinám zničení Korintu viz ENGELS, *Roman Corinth*, s. 14–15.

<sup>591</sup> Ve stejném roce jako Kartágo, potkal město na Istmu podobný osud – 50 let po vyhlášení „svobody“ Řecka od makedonské nadvlády na istmickém stadionu (196 př. n. l. římským vojevůdcem Flaminie, viz BERNHARDOVÁ, Maria Ludwika. *Korint a Argolis*. Bratislava : Vydavateľstvo Tatran, 1984, s. 10) bylo dobyté konzulem Luciem Mummiem, vyrabováno, srovnáno se zemí, jeho umělecké poklady odvezli Římané do své domoviny (WRIGHT, William Burnet. *Cities of Paul*. Cambridge : The Riverside Press, 1905, s. 140–146) a obyvatele prodali do otroctví (BERNHARDOVÁ, *Korint a Argolis*, s. 12).

<sup>592</sup> BERNHARDOVÁ, *Korint a Argolis*, s. 12.

<sup>593</sup> STRABO. *The Geography of Strabo* VIII, 6, 23. Vol. II. London : Henry G. Bohn, 1856, s. 65.

<sup>594</sup> KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 11.

<sup>595</sup> Roku 27 př. n. l. se stalo sídlem prokonzula, viz FISCHER, *Urchristentum*, s. 104.

<sup>596</sup> *Ibid.*

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> ORTKEMPER, Franz-Josef. *První list Korint'ánům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 9.

náboženství nebo Židy.<sup>600</sup> Korint byl srovnatelný s rozmanitostí populace v největších městech impéria.

Asi převážně díky úspěšné propagandě konzervativních Aténských se již řecký Korint proslavil jako centrum neřesti a rozvolněné morálky.<sup>601</sup> Ve městě se také nacházelo mnoho rozličných kultů. Jedním z nejvýznamnějších byl kult boha Poseidona.<sup>602</sup> Do úcty k „vládci moří“ spadaly také istmické hry, konané každé dva roky. Kromě sportovních disciplín se soutěžící utkávali i v hudbě, rétorice a dokonce malířství.<sup>603</sup> Mezi další význačné bohy patřila Afrodita,<sup>604</sup> Artemis nebo původem orientální Isis. Posvátný okrsek v centru města byl zasvěcen Apollónovi, mimo jiné výrazně spojenému s věštěním.<sup>605</sup> Archeologické vykopávky nedaleko odhalily terakotové napodobeniny částí těla, darovaných bohu Asklepiovi pravděpodobně jako prosba o uzdravení toho kterého údu. Početné byly i další méně významné kulty.

Ze zběžného pohledu na město Korint můžeme vytyčit shrnutí bodů, které shledáme podstatné pro rozbor korintského křesťanství: Korint měl nezanedbatelnou politickou důležitost, naprosto zásadní však pro něj byl zejména dálkový obchod. S tím souviselo obchodnické zaměření města i jeho obyvatel. Důležitý fakt pro charakterizaci Korintu představuje jeho úzké napojení na Řím i význačné zastoupení římských propuštěnců a absence tradičních elit mezi předními vrstvami. Jako v ostatních městech Říše se člověk mohl na každém kroku setkat s projevy pohanských náboženství, v přístavním městě zaměřeném na dálkový obchod pak ve zvýšené míře i s Orientem ovlivněnými mysterijními kulty. Město sice nebylo více amorální než jiná podobná centra, pověsti zhýralosti se však nezabývalo. Rozsáhlou filosofickou tradici Korint nevlastnil, zejména rétorika však i v tradici města (vzhledem k istmickým hrám) měla své místo a obdiv. Do nejbohatšího řeckého města navíc jistě nezřídka přicházeli

---

<sup>600</sup> ORTKEMPER, *První list Korint'ánům*, s. 9–10.

<sup>601</sup> *Ibid.*, s. 10. Moderní bádání sice zpochybňuje, že by Korint byl co do morálky výrazně odlišný od jiných velkých přístavních a obchodních měst, stejně jako problematizuje podpírání tohoto tvrzení (HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Louisville, Kentucky : John Knox Press, 1997, s. 4) archeologicky nepodloženou chrámovou prostitucí spojenou s kultem Afrodity na Akrokorintu (srov. STRABÓ, *The Geography of Strabo* VIII, 6, 20, s. 60–61). Přesto je vhodné mít na paměti, že se aténské „pomluvy“ zřejmě ujal a ve starověkém vnímání byl Korint skutečně určitým symbolem mravního úpadku, ačkoli se tento předpoklad nemusel nikterak zakládat na pravdě.

<sup>602</sup> Srov. BERNHARDOVÁ, *Korint a Argolis*, s. 10.

<sup>603</sup> *Ibid.*

<sup>604</sup> Podle tendenční parafráze Williama B. Wrighta se Korintští odvrátili od boha, kterým jim dal bohatství (Poseidon), k bohyni, která jim ukázala, jak ho použít (Afrodita), viz WRIGHT, *Cities of Paul*, s. 134–135.

<sup>605</sup> VÍTEK, Tomáš – STARÝ, Jiří – ANTALÍK, Dalibor (edd). *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha : Herrmann a synové, 2006, s. 131.

putovní filosofové, vyučující za úplatu svou moudrost. Klíčovou vlastností Korintu a jeho obyvatelstva byla rozmanitost – sociální, etnická i náboženská.

## 5.2 Počátky korintské církve

Dějiny korintské církve začal „psát“ apoštol Pavel v letech 50–51 n. l.<sup>606</sup> Podle knihy Skutků působil v Korintu při své první návštěvě přibližně osmnáct měsíců.<sup>607</sup> Pobýval u Akvily a Priscilly,<sup>608</sup> Židů příchodích z Říma kvůli císařskému vyhnání<sup>609</sup> za Cleaudia asi roku 49 n. l. Ti se zabývali výrobou stanů, stejně jako Pavel.<sup>610</sup> Jako obvykle začal apoštol své misijní působení mezi Židy. Navštěvoval korintskou synagogu a diskutoval či přesvědčoval (διελέγετο) zdejší Židy (Ἰουδαῖος) a bohobojné (zde označení pojmem Ἑλλήν)<sup>611</sup> – ne bez úspěchů.<sup>612</sup> Po dostatečné době misie u Židů, během které kromě úspěchů vyslechl i mnoho odmítnutí, se Pavel teprve obrátil k pohanům (ἔθνος) nijak nespojeným se synagogou.<sup>613</sup> Zaměření na nové posluchače přispělo k oddělení církve od synagogy – projevenému odchodem představeného synagogy Krispa, jeho domácnosti a mnohých jimi ovlivněných do křesťanského společenství.<sup>614</sup> Ostatní Židé se pokoušeli Pavla a korintské křesťany obvinít před prokonzulem Galliem, který ale na jejich stížnost, podle které Pavel „přemlouvá lidi, aby ctili Boha v rozporu se Zákonem,“<sup>615</sup> reagoval s nezájmem.<sup>616</sup> Přestože úvodní misie mezi Židy a bohobojnými

<sup>606</sup> ORTKEMPER, *První list Korintánům*, s. 10. Poměrně přesná datace Pavlova osmnáctiměsíčního působení je umožněna datací Galliova působení v úřadu korintského prokonzula, jelikož se Senecův starší bratr s apoštolem osobně setkali v době Galliova výkonu funkce – rozhodoval o obžalobě vedené židovskými kruhy (Sk 18:12–15).

<sup>607</sup> Sk 18:11 informují o osmnácti měsících a Sk 18:18 se zdají doplňovat ještě „dost dní“ (ἡμέρας ἱκανάς) navíc – strávil zde tedy něco přes rok a půl.

<sup>608</sup> Akvila s Priscillou dost možná uvěřili v Krista až během Pavlova působení v Korintu. Později jsou zmiňováni jako důležité postavy v čele církve v Efězu (1Kor 16:19) i na jiných místech, kde působili (Řím 16:3).

<sup>609</sup> Kvůli sporům o „Chresta“, pravděpodobně šlo o hádky mezi židy a židokřesťany.

<sup>610</sup> Sk 18:2.

<sup>611</sup> Překládání slova Ἑλλήν jako „Řekové“ se zde nezdá být legitimní, vzhledem k Sk 18:6, kde je teprve řeč o skutečných pohanech (ἔθνος) – podobně jako v Sk 11:20, kde se také jedná buď o helénistické Židy (označované ale v Sk 6:1 jako Ἑλληνιστής) nebo spíše o bohobojné, pro které Lukáš používá vícero výrazů. Překlad slova jako „Řekové“ (tedy ryzí pohané) neodpovídá Lukášovu teologickému narativu o šíření evangelia z Judska až po Řím, ve kterém jsou zásadní momenty rozšíření legitimních příjemců evangelia z Židů na bohobojné (Sk 10 s oficiálním uznáním ve Sk 11:1–18) a posléze na pohany, kteří nebyli nijak napojeni na synagogu (Sk 13:46 s oficiálním uznáním ve Sk 15:1–32).

<sup>612</sup> Sk 18:4.

<sup>613</sup> Sk 18:5–6.

<sup>614</sup> Sk 18:8. Tato teze o velmi rychlém oddělení je v souladu s tím, že v dalším průběhu Pavlova působení již Židé vystupovali jednotně proti Pavlově misii (srov. Sk 18:12).

<sup>615</sup> Sk 18:13 (ČSP).

<sup>616</sup> Sk 18:15. Jádrem židovské stížnosti je Pavlovo učení o osvobození od Mojžíšova zákona (nejde o římské zákony, což dosvědčuje Galliova reakce) a fakt, že s ní Židé přišli před světskou moc, ukazuje na křesťanské využívání římského vnímání judaismu jako *religio licita*.

očividně přinesla své ovoce, v případě Korintu byla<sup>617</sup> úspěšnější následující misie mezi pohany.<sup>618</sup> Je otázkou, po jak dlouhé době se Pavel přeorientoval na ryze pohanské obyvatelstvo města a kdy přesně došlo k oddělení spojenému s Krispovým odchodem. Z celkových osmnácti měsíců totiž nemusel mít příliš času na upevňování již obrácených ve víře a v učení. Ať tak či onak, když z Korintu odešel, zanechal zde církevní obec, která se minimálně zdála být funkční.

V raných dějinách křesťanství obecně platí, že křesťanské církve odpovídaly co do sociální stratifikace většinové společnosti města<sup>619</sup> (na venkov pronikalo křesťanství pomaleji).<sup>620</sup> I v Korintu, jednom z nejbohatších měst Impéria, žila vedle nepočetné obchodnické aristokracie majorita otroků a (zejména přístavních) dělníků – oproti ostatním městům vzhledem k absenci tradičních „urozených“ rodin snad ještě ve výraznější kvantitativní převaze. Proto nás nepřekvapí, že když Pavel nepřímou odhaluje složení církve, ukazuje, že mezi Korintskými není velké množství filosoficky vzdělaných jedinců (moudří podle těla: σοφοὶ κατὰ σάρκα), osob s výraznějším politickým vlivem (mocní: δυνατοί), ani lidí se vznešeným rodokmenem (urození: εὐγενεῖς).<sup>621</sup> Pozoruhodné jsou dva aspekty této výpovědi. Prvním je absence zmínky o bohatých. S mírnou dávkou spekulace z ní lze vyvodit, že bohatí tvořili přeci jen početnější skupinu než Pavlem zmíněné kategorie. Ačkoli jich nemuselo být mnoho, nešlo o naprosté výjimky. Druhým zaznamenání hodným aspektem výroku je fakt, že pokud Pavel mluví o nemnohých takových v korintské církvi, ukazuje to na několik málo osob, které jsou členy korintské křesťanské obce a tato kritéria splňují.

Z konkrétních členů obce známe i jen jménem pouze málo jedinců, natož abychom si je mohli detailně zařadit do tehdejší společnosti. Můžeme se u některých pokusit alespoň o nástin. Jedním z nich je již zmíněný Krispus, představený synagogy (ἀρχισυνάγωγος), který během Pavlova misijního působení uvěřil v Krista.<sup>622</sup> Toto postavení zahrnovalo úlohu a vliv ve sféře náboženské, organizační (snad až na hraně s

---

<sup>617</sup> V této době poměrně výjimečně.

<sup>618</sup> Srov. Sk 18:10.

<sup>619</sup> Křesťanská misie nebyla programově zaměřena na chudé či dokonce otroky. Z hlediska proporcionálního zastoupení jednotlivých „tříd“ není nejvhodnější předkládat ani teze o jakési větší náchylnosti nižších vrstev ke křesťanství. Bohatých, vysoce vzdělaných a politických elit bylo oproti masě dělníků, otroků, řemeslníků a dalších chudších tak mizivé množství, že je pochopitelné jejich minoritní zastoupení i v církvi.

<sup>620</sup> CHADWICK, *Rané křesťanství*, s. 16.

<sup>621</sup> IKor 1:26.

<sup>622</sup> Sk 18:8.

politickým vlivem) a předpokládalo výraznější movitost.<sup>623</sup> Pavlovi se zřejmě podařilo přivést ke křesťanství i dalšího představeného synagogy, Sosthena, možná dokonce Krispova nástupce.<sup>624</sup> Další „známější“ osobou z Korintských je Chloe. Té se týká zmínka o informování Pavla „těmi od Chloe“ (ὕπὸ τῶν Χλόης),<sup>625</sup> někdy překládaná:<sup>626</sup> „těmi, kteří jsou z domu Chloe“. Což ukazuje minimálně skutečnost, že Chloe vlastnila dům se služebnictvem. Spíše nás ale zmínka vede k poznání, že v Chloině domě se scházela jedna z domácích církví,<sup>627</sup> tvořících korintskou církev. Obdobnou zmínku nacházíme v případě Štěpána, jehož domácnost Pavel pokřtil.<sup>628</sup> O Štěpánovi Pavel dále píše, že „domáci Štěpánovi jsou prvotinou Achaie a vydali se v službu svatým“, a nabádá k poddanosti takovým, jako je právě Štěpán.<sup>629</sup> Hostiteli a snad vedoucími domácích církví pravděpodobně byli také Fortunátus a Achaikos<sup>630</sup> a také i Gaius, který mohl patřit mezi obzvláště movité členy.<sup>631</sup> Poslední postavou, o které víme z hlediska sociálního zařazení více, je Erastus. Ten byl movitým<sup>632</sup> správcem městské pokladny (či aedilem)<sup>633</sup> – městským úředníkem.

Představa korintské církve jako zcela plné křesťanů chudých a společensky nevýznamných tak plně neodpovídá realitě. Naopak je potřeba počítat se skupinou sociálně i majetkově nadřazených i s velmi pravděpodobnou obchodnickou vrstvou.

<sup>623</sup> Z novozákonních svědectví, která jsou v tomto v souladu s rabínskými zprávami, poznáváme úřad představeného synagogy jako pozici primárně náboženskou – poučuje ostatní Židy o nutnosti zachovávat sobotu (L 13:14) nebo „vyvolává“ ke kázání (Sk 13:15). Archeology odhalené nápisy vykreslují další rovinu jeho úřadu: roli patrona a dobrodince (LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2nd ed. New Haven : Yale University Press, 2005, s. 416). Již z Nového zákona, podobně jako z dalších pramenů (srov. *ibid.*, s. 418–426 (rozběr pramenů k pojmu ἀρχισυνάγωγος), je patrná ještě jedna úroveň této posice. Představený synagogy byl vnímán Židy i ne-Židy jako vůdce a zástupce své komunity (*ibid.*, s. 426, srov. také Sk 18:12–17).

<sup>624</sup> To by potvrdzovalo zmínění Sosthena, v době Pavlova zakladatelského působení bitého helénistickými Židy či bohabojnými (opět výraz ἑλλήνων) po Galliově odmítnutí zasáhnout právně proti křesťanům (Sk 18:17), jako spoluautora *1. listu Korintským* (IKor 1:1). Otázkou samozřejmě zůstává, zda se jedná o stejného Sosthena. To lze ale považovat za pravděpodobné vzhledem k tomu, že toto jméno nepatřilo mezi ta nejčastější a s přihlédnutím k faktu, že Pavel neudává žádné rozlišení těchto dvou – jistě Korintským známých – Sosthenů (což by jinak mohlo vést k nejasnostem), i k tomu, že se Sosthenes podílí právě na listu do Korintu, což dává smysl vzhledem k dřívějšímu statutu, který ve městě měl.

<sup>625</sup> IKor 1:11.

<sup>626</sup> „by them which are of the house of Chloe“ (KJV).

<sup>627</sup> Který Chloe (asi vdova) dost možná vedla.

<sup>628</sup> IKor 1:16.

<sup>629</sup> IKor 16:15–16.

<sup>630</sup> Srov. IKor 16:17.

<sup>631</sup> Řím 16:23 a srov. IKor 1:14.

<sup>632</sup> Archeologické vykopávky odhalily chodník, jehož vydláždění Erastus sponzoroval. Takový počín nutně předpokládá nemalý majetek v Erastově vlastnictví.

<sup>633</sup> Řím 16:23.

Podobně všeobecně rozšířená domněnka,<sup>634</sup> přičítající korintské obci počet přibližně 150–200 křesťanů je naprosto spekulativní.<sup>635</sup> Vzhledem k rozmanitosti náboženských kultů ve městě je pravděpodobné, že i mezi korintskými křesťany existovaly výrazné rozdíly v náboženské „výchově“, ze které vyšli před obrácením se ke křesťanství. Kromě původně Židů a bohabojných (například Titius Justus)<sup>636</sup> se zde nacházeli „ryzí“ pohané – původně ctitelé římských či řeckých antropomorfních božstev. Další skupinou byli jistě zasvěcenci mysterijních kultů, podobně jako pohané výrazněji ovlivnění filosofií (zejména stoickou) a její interpretací náboženství.

Obec byla podle všeho rozdělena na jednotlivé domácí církve<sup>637</sup> v návaznosti na příklad židovských synagog.<sup>638</sup> Jejich hostitelé, „vedoucí“<sup>639</sup>, byli asi totožní s presbytery.<sup>640</sup> Celá církev se pravděpodobně pravidelně scházela k večeři Páně.<sup>641</sup> Přes určitý počet Židů i bohabojných převládali „ryzí“ pohanokřesťané.<sup>642</sup> Opět i po židovském vzoru<sup>643</sup> se jazykem církve stala *lingua franca* tehdejší doby, řečtina.

<sup>634</sup> Viz např. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 13; KREMER, Jacob. *Druhý list Korint'ánům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 18; ORTKEMPER, *První list Korint'ánům*, s. 11.

<sup>635</sup> Vychází z výpočtu množství lidí, kteří se mohli vtěsnat do jedné domácí církve, tedy do jedné vily bohatšího člena církve (30–50 lidí), násobeného počtem „frakcí“ (srov. *1Kor* 1:12) na základě domněnky, že jednotlivé frakce odpovídají jednotlivým domácím církvím v korintské církvi (srov. HAYS, *First Corinthians*, s. 6–7). To je ale nedokazatelné a spíše chybné chápání situace. Jednak „hostitelů“ domácích církví bylo zřejmě více než pouze čtyři, dále Štěpána i Gaia Pavel vyloženě chválí a právě od Chloë mu donesli zvěsti o konfliktní situaci, proto by bylo nutné při pokusu o „přidělování“ jednotlivých domácích církví k „frakcím“ přiřadit minimálně tyto tři k „frakci“ Pavlově. Hlavním argumentem je ale pochybnost o organizovanosti jednotlivých „frakcí“, které se nezdají být tak jednoduše ztotožnitelné s domácími církvemi, ačkoli by tato úvaha byla lákavá.

<sup>636</sup> *Sk* 18:7.

<sup>637</sup> Srov. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 14.

<sup>638</sup> BEN SASSON, Hayim Hillel (ed). *A History of the Jewish People*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1976, s. 285.

<sup>639</sup> O totožnosti majitele domu s vedoucím domácí církve viz KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 14.

<sup>640</sup> Názor, podle kterého v Pavlovských obcích neexistoval monarchický episkopát, presbyteri ani ordinace vzkládáním rukou, který zastává kupříkladu Hans Küng (viz KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Brno : Barrister and Principal, 1999, s. 22–23), je podle mého názoru nutné částečně zpochybnit – přestože se v listech, které jsou všeobecně přijímány jako autentické termín presbyter neobjevuje, z nemnohých náznaků o uspořádání pavlovských církví vidíme přejímání synagogální struktury, přičemž funkce představeného synagogy je do značné míry analogická k vedoucímu domácí církve, pro kterého není důvod zpochybňovat v jiných pavlovsky orientovaných spisech užívaný termín presbyter. Monarchický episkopát posléze přejímající vůdčí roli nad společenstvím presbyterů v Pavlových církvích asi nebyl – ne však nutně kvůli jakémusi „demokratickému“ uspořádání, jeho „předsedající“ funkci totiž do značné míry zastával sám Pavel. O určitém vedení či proti ryzí demokratičnosti svědčí také Pavlovo nabádání k poslušnosti Štěpánovi právě v Korintu, viz *1Kor* 16:15–16.

<sup>641</sup> MITCHELL – YOUNG, *Cambridge History of Christianity*, s. 115. Opět částečně po vzoru židovského uspořádání – např. v Římě existovala židovská zastřešující struktura nad 11–12 synagogami ve městě (MITCHELL – YOUNG, *Cambridge History of Christianity*, s. 56).

<sup>642</sup> MITCHELL – YOUNG, *Cambridge History of Christianity*, s. 115.

<sup>643</sup> *Ibid.*, s. 61.

Závěrem lze konstatovat, že stejně jako město, se i korintská církev vyznačuje zejména rozmanitostí – etnickou, sociální i čistě ekonomickou.<sup>644</sup> Většina členů církve jistě pocházela spíše z nuzného prostředí například přístavního dělnictva, své zastoupení ale měli i bohatí a vlivní představitelé, pravděpodobně zvláště obchodnických kruhů. V křesťanské obci brzy převládali „ryzí“ pohané oproti bohobojným a židokřesťanům,<sup>645</sup> kteří se v porovnání s ostatními místy poměrně brzy vzdali i formálního spojení se synagogou. Otázkou zůstává, kdy se Pavel k „ryzím“ pohanům obrátil a jak podrobné vyučení ve víře jim stihl předat.

### 5.3 Roztržka v korintské církvi

Pavel s Korintskými sice udržoval kontakt i po svém odchodu.<sup>646</sup> Jeho nepřítomnost, nepochopené zaslané instrukce,<sup>647</sup> rozmanitost členů církve i další vlivy však vedly k rozhoření sporů, o kterých Pavla informovali lidé z Chloiny domácí církve.<sup>648</sup> Apoštol nejprve poslal Timotea, aby si ověřil zprávy od Chloe a pokusil se situaci urovnat.<sup>649</sup> Sám poté reaguje na konflikt i seznam nejasností, které apoštolovi doručili vyslanci korintské církve,<sup>650</sup> v *I. listu Korintským*.<sup>651</sup> Zatímco z jednotlivých korintských otázek<sup>652</sup> nemuselo být na první pohled patrné, jak korintskou obec rozdělují, z osobní zprávy lidí od Chloe<sup>653</sup> to bylo zřejmé.

Z Pavlovy reakce vidíme štěpení na čtyři „frakce“, přičemž je otázka, čím se odlišovaly a určovaly. Zda byly zásadní odlišné důrazy učení či náboženské praxe, nebo osoba, na jejíž autoritu se odvolávaly, nebo šlo o uspořádání kopírující jednotlivé

<sup>644</sup> Srov. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 15.

<sup>645</sup> Srov. *ibid.*, s. 13.

<sup>646</sup> Přestože není dochován, víme minimálně o jednom dopise, který Korintským napsal ještě před *IKor*. Obsahoval asi nabádání k oddělení se od nemorálních jedinců v církvi. Podle Jerome Murphy-O'Connora tak Pavel reagoval na zprávy o Korintských, které mu do Efezu přinesl Apollos, vracející se odsud po svém působení, viz MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Del : M. Glazier, 1983, s. 173. Pavlův dopis byl ale mylně pochopen jako pobídka k vyčlenění se od všech nemorálních jedinců v okolí (srov. *IKor* 5:9–10), a tudíž k izolaci od světa.

<sup>647</sup> Viz předchozí poznámka.

<sup>648</sup> *IKor* 1:11.

<sup>649</sup> *IKor* 4:17.

<sup>650</sup> *IKor* 7:1 a 16:17.

<sup>651</sup> Kromě samotného konfliktu ličí *IKor* i problémy pravděpodobně nezávislé. Souzení se před nevěřícími lze přičítat spíše korintským obchodnickým kruhům uvnitř církve než některé z „frakcí“. Podobně tolerance incestního vztahu se zdá být spíše všeobecná, odvislá od morálky přístavního města. Také nejasnosti ohledně vzkříšení mohly pouze „vyplynout“ z filosofických vlivů v Korintu a nebýt až tak výraznou třecí plochou. Všechny tyto tři problémy, jak vidno, zapadají do načrtnutého portréту města Korint a jeho církve.

<sup>652</sup> Problematika intimního života v manželství, resp. manželství vůbec; jedení masa obětovaného modlám; a možná i vzkříšení z mrtvých a uplatnění duchovního obdarování.

<sup>653</sup> Obsahující patrně kromě dělení na „frakce“ také informace o tolerování sexuální nemorálnosti a vzájemném souzení se před světskými soudy.

domácí církve a štěpení mezi nimi. Zamítnout můžeme teorii o ztotožnění frakcí s domácími církvemi.<sup>654</sup> Sám Pavel konflikt charakterizuje slovy: „jeden každý z vás říká“ (ἕκαστος ὑμῶν λέγει).<sup>655</sup> „Frakce“ nejsou organizovanými skupinami,<sup>656</sup> jedná se o jednotlivce po církvi, kteří se takto rozlišují. Domácí církve navíc byly nejpravděpodobněji formovány na základě blízkosti bydliště jejich členů, ne primárně na teologických důzích.

Jednotliví členové se očividně odvolávají na různé autority – Pavla, Petra, Apolla a Krista. Jaká je však role těchto význačných postav osobně v korintském sporu? Nejjednodušší odpověď nalézáme v případě Ježíše Krista – prakticky žádná. Kristus v Korintu nikdy nebyl a představa, že by se „frakce“ sestávala z jednotlivců, kteří byli vyučeni ve víře přímo Kristem v Palestině, nepřipadá do úvahy. Z Pavlova listu je naprosto jasný nesouhlas s existencí i jeho „vlastní“ „frakce“.<sup>657</sup> Nic z jeho listu nepodporuje domněnku, že by v případě Apolla<sup>658</sup> nebo Petra byla situace odlišná. Pavlův text nikterak nepůsobí „dojem“, že by svou „frakci“ chtěli<sup>659</sup> a korintské odvolávání se na ně začíná patrně po odchodu nejen Pavla, ale i Apolla, nezávisle na nich.<sup>660</sup> Pavlovým „protivníkem“ v Korintu nebyli osobně Apollo ani Petr.<sup>661</sup>

<sup>654</sup> Ta by se sice mohla opřít o domněnku shromažďování se do domácích církví na základě etnické podobnosti jedinců, ale ani to není nijak prokazatelné – archeologicky ani z textu listu. Další námitkou může být množství členů obce, které by dělení po domácích církvích předpokládalo – vidíme, že v takovém případě by domácí církve Chloe, Gaia, Štěpána i Krispa takřka nutně musely patřit k „frakci“ pavlovské. Pokud by ostatní „frakce“ byly jen srovnatelně veliké, mohli bychom předpokládat až 1000 člennou církev, což není příliš pravděpodobné.

<sup>655</sup> Jelikož nikde jinde v listu není náznak o opaku, můžeme brát vyznění těchto slov jako klíčové.

<sup>656</sup> Srov. také HAYS, *First Corinthians*, s. 22.

<sup>657</sup> Srov. zejména *1Kor* 1:13.

<sup>658</sup> Apollos navštívil Korintské po Pavlově odchodu. Šlo o Žida zdatného ve Starém Zákoně a rétorice. Původem pocházel z Alexandrie, viz *Sk* 18:24.

<sup>659</sup> Srov. HAYS, *First Corinthians*, s. 22.

<sup>660</sup> Vnímat Apolla jako hlavního viníka schismatu – či jej dokonce ztotožňovat se „super-apostoly“ z *2Kor*, jak činí Niels Hyldahl (viz HYLDAHL, Niels. *The History of Early Christianity*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 1997, s. 224–231), je absurdní. Nejen, že Apollo prošel „pavlovskou školou“ díky Akvilovi a Priscille (*Sk* 18:26), ale i sám Pavel jej přemlouval, aby opět navštívil Korint (*1Kor* 16:12), což by bylo v případě jakéhokoli konfliktu mezi nimi naprosto nepochopitelné. Pavel později charakterizuje Apollovo působení jako „zalévání“ (ποτίζω) díla, které on „zasadil“ (φύτεύω) (*1Kor* 3:6) a vyjadřuje své přesvědčení o jednotě mezi ním a Apollem: „Ten, kdo sází, i ten, kdo zalévá, jsou jedno (ἐν εἰσιν)“ (*1Kor* 3:8a, ČSP), což není zpochybněno následujícím nabádáním k opatrnosti ve „výstavbě“ na základ, který Pavel založil – ta je totiž mířena již na Korintské, ne Apolla („jeden každý“ viz, jak na něm staví“ (*1Kor* 3:10b, BKR)). Když přidáme ještě argument všeobecně pozitivního pohledu na Apolla v novozákonních spisech (i pavlovské orientace, srov. např. *Sk* 18:27 nebo *Tt* 3:13), nelze pochybovat o Apollově nevině.

<sup>661</sup> Někteří badatelé – zřejmě stále ve vleku Baurovy hypotézy o konfliktu „pavlovského“ a „petrovského“ křesťanství – zmiňují také apoštola Petra jako Pavlova protivníka v Korintu, např. MITCHELL – YOUNG, *Cambridge History of Christianity*, s. 115. Obdobně jako v případě Ježíše Krista nemáme o Petrovi naprosto žádnou zprávu o jeho pobytu v Korintu – a pokud přičteme již odhalený fakt, že jednotlivé „frakce“ nevznikly z úmyslu (Pavel, Apollo) a nutně ani působení (Kristus) jednotlivých autorit, není důvod předpokládat jakoukoli Petrovu návštěvu ani aktivitu v Korintu.



Proč se tedy jednotlivci právě na tyto autority odvolávali? Nejsmyslnějším vysvětlením je rozdílnost v chápání křesťanské nauky a provádění křesťanské praxe. Jednotlivé sporné otázky sice byly Pavlovi doneseny nezávisle na rozhořelém konfliktu, ale jejich řešení v Pavlově listu ukazuje na úzkou spojitost s celým sporem. V obou problematických bodech<sup>662</sup> Pavel odpovídá s očividným zdůrazněním ohledu na druhé, úcty k bratřím, hledání prospěchu okolí a zejména jednoty církve. Pavel se snaží vždy nejen odpovědět na otázku, ale zároveň ukázat, že odpověď nemůže v žádném případě být zneužívána proti bratrům a sestrám v církvi. Z toho vyplývá spojitost mezi řešenými otázkami a nejednotou církve. Jednoznačnými body nepochopení jsou: je vhodné se ženit a vdávat nebo je lepší žít sám? Je legitimní jíst obětované modlám nebo ne? Ze zbytku listu dále shledáváme jako konfliktní otázku důležitosti rétoriky a sféru duchovních obdarování.

Pokud se pokusíme přiřadit pravděpodobná stanoviska k jednotlivým „frakcím“, bude nejjednodušší začít od „frakce“ petrovské. Zde lze předpokládat židokřesťany, případně s judaismem sympatizující jedince a zejména stanovisko odmítavé k jedení masa obětovaného modlám a možná také odmítavé k proti-manželským tendencím. „Frakci“ apollovskou charakterizuje silné zdůraznění váhy rétoriky a filosofie.<sup>663</sup> Ti, kteří se odvolávali na Pavla, stáli asi v protikladu k židokřesťanskému odmítání jedení masa obětovaného modlám a mohli být také „odpůrci“ manželství.<sup>664</sup> Skupina těch, kteří se od ostatních odlišovali jako ti „skutečně Kristovi“, ve světle témat obsažených v listu zdůrazňovala duchovní obdarování a nadpřirozené a zázračné projevy.<sup>665</sup>

Samotné jádro roztržek odhaluje Pavel svým přístupem. Nejde tolik o spory o učení, jako o pocit nadřazenosti jedněch vůči druhým, jehož zámkou odlišné chápání a praxe je. Cílem jedné skupiny není, aby celá církev byla filosoficky a rétoricky na výši, naopak. Pointou je, že ti, co jsou rétoricky zdatní (apollovská „frakce“), se cítí být významnější a lepší než ostatní. Podobně ti, kteří oplývají duchovním obdarováním (Kristovská „frakce“), se považují za nadřazené oproti těm, skrze které se tolik nadpřirozených událostí neděje. Autorita, na kterou se odvolávají, není přímou autoritou nad danou frakcí, ale spíše určitou výmluvou, ospravedlněním vlastního postoje.

---

<sup>662</sup> Je otázkou, zda problematika vzkříšení byla součástí předložených nejasností, podobně jako problematika duchovního obdarování.

<sup>663</sup> Filosofické založení jejich představitelů mohlo vést i k zpochybnění vzkříšení z mrtvých, se kterým se Pavel vyrovnává v závěru listu. Srov. filosofické odmítnutí vzkříšení zaznamenané v Sk 17:32.

<sup>664</sup> Je však možné, že z Pavlova učení o osvobození od Zákona vyvodili liberální pojetí morálky, které vedlo kupříkladu k tolerování sexuálních přestupků.

<sup>665</sup> Po vzoru mysterijních kultů mohlo jít o jedince asketicky zaměřené, a proto zpochybňující manželství.

Například na Apolla se tito jedinci neodvolávají proto, že by se jich někdy zastal nebo že by s ním byli jakkoli spojeni, ale protože byl dostatečně uznávaný, aby přihlášení k němu – klidně zcela bez jeho vědomí a s vlastními postoji ve skutečnosti spíše překrucujícími ty jeho – bylo legitimizací pro další nároky (například ve vedení domácí církve). Další Korintští pravděpodobně stavěli své vysoké sebevědomí a právo „do věcí mluvit“ na určité vyšší míře dodržování Zákona či na židovském původu, s oporou jména apoštola Petra.<sup>666</sup> Příslušníci „frakce“ pavlovské se asi cítili být lepší než ostatní vzhledem ke své „vyspělosti“ v poznání pravidel, kterými se není nutné nechat svazovat (a proto lze ve svobodě jíst obětované modlám apod.).

Pavel v *IKor* tento postoj razantně odmítá. Nevadí mu různé přednosti jednotlivců ani různé důrazy, nejde mu o unifikaci církve, ale o jednotu v rozmanitosti – jejíž obraz sám předkládá v přirovnání k tělu, jehož rozdílné údy pracují na společném prospěchu a každý má své místo a má mít svou úctu.<sup>667</sup> Vede korintské k pokoře, nevychloubání se<sup>668</sup> a ne-nadřazování se ostatním na základě svého obdarování nebo povolání nebo předností – to vše má být využito v prospěch druhých, ne k jejich znemožnění či podřízení.<sup>669</sup> Ne k roztržkám, ale k jednotě – jednotu v rozmanitosti úloh Pavel působivě dokresluje analogií Boží jednoty a rozmanitosti obdarování od Ducha, Ježíše a Boha Otce.<sup>670</sup> Každý úd církve má přispět svým dílem a vážit si příspěvku ostatních, neboť tělo není závislé jen na jedné své části. Hrdým jedincům apoštol „sráží hřebínek“, když jejich domnělou vyspělost odhaluje jako dětinské sobectví a hašteřivost<sup>671</sup> – Korintští se nemají sami vychloubat a povyšovat, ale jednat s ohledem a ve prospěch ostatních.<sup>672</sup>

#### 5.4 Další vývoj

Pavel<sup>673</sup> pravděpodobně napsal *IKor* dříve, než dostal zprávy od Timotea, vyslaného do Korintu.<sup>674</sup> Když se Timoteus vrátil do Efezu, odhalil Pavlovi vážnost situace, která jej

---

<sup>666</sup> To, že reakce na tento pohled není v *IKor* nikterak určující, lze ospravedlnit zanedbatelným množstvím židokřesťanů v korintské církvi.

<sup>667</sup> *IKor* 12:12–27.

<sup>668</sup> *IKor* 1:29–31, 4:7.

<sup>669</sup> Srov. *IKor* 13.

<sup>670</sup> *IKor* 12:4–6.

<sup>671</sup> *IKor* 3:1–4.

<sup>672</sup> Pavel Korintským pomáhá ustanovit hranice hříchu, ale i v případě jednání indiferentního je dle apoštola nutné rozlišovat, co nejvíce prospěje bratřím, resp. co by je mohlo oslabit v následování Pána, srov. *IKor* 8:9–13.

<sup>673</sup> Primární otázkou pro potvrzení správnosti této chronologie je vyřešení otázky „listu v slzách“. Nabízejí se dvě možnosti – buď se nám nedochoval (tak např. MURPHY-O'CONNOR, *St. Pauls's*

zřejmě přiměla ke krátké a neplánované osobní návštěvě Korintu.<sup>675</sup> Zde byl někým z Korintských ostře slovně napaden.<sup>676</sup> Tento útočný postoj asi obsahoval zpochybnění Pavlova apoštolství a dokonce prohlášení, že Pavel (dostatečně) „nepatří Kristu“. <sup>677</sup> Po svém návratu do Efezu apoštol reaguje tzv. „dopisem v slzách“, <sup>678</sup> poslaném po Titovi. <sup>679</sup> Poté se v očekávání výsledku přesouvá do Makedonie<sup>680</sup> a následně spolu s Timoteem píše další list,<sup>681</sup> který do Korintu donáší nejspíše opět Titus,<sup>682</sup> před svou třetí návštěvou ve městě.

Existují tři nejčastější názory na jádro tohoto sporu. Pavlovými protivníky mohli být buď judaizující židokřesťané, kritizující zejména Pavlovo osvobození od Zákona; nebo helénističtí židé, vyznačující se rétorickou zběhlostí; nebo gnosticizmem ovlivnění Židé, vytýkající Pavlovi nedostatečnou duchovnost.<sup>683</sup> Kromě *2Kor* nemáme žádný jiný pramen, který by mohl osvětlit podstatu konfliktu. Řešení ale bude zřetelné z výtek vůči Pavlovi, stejně jako z kritiky, kterou svým protivníkům uštěďruje.

Výtky, na které Pavel reaguje, se dotýkají tří oblastí. Jednou z výčitek je výrazný rozdíl mezi osobním jednáním a autoritativním vystupováním v epištolách.<sup>684</sup> Pavel se hájí argumentem, podle kterého není hlavní rétorická dovednost předvedená při sdělení, ale sdělení samotné.<sup>685</sup> A upozorňuje, že pokud byl osobně slabý, příště již (vůči vzpurným) nebude.<sup>686</sup> Jeho úkolem však není ničení, ale budování.<sup>687</sup> Očividně velký

---

*Corinth*, s. 174) nebo se jedná o *2Kor* 10–13 (srov. KREMER, *Druhý list Korintánům*, s. 74). První varianta předpokládá nové zprávy z Korintu po Pavlově sepsání *2Kor* 1–7 (případně 1–9) a tudíž odlišný závěr předchozí chronologie. Podle mého názoru lze v případě považování *2Kor* 10–13 za „list psaný v slzách“ sledovat mnohem logičtější vývoj situace. V opačném případě by Pavel přijal Korintskou nápravu do takové míry, že mluví o jejich pokání a nevinně (*2Kor* 7:7–11), aby posléze reagoval ještě ostřeji a obžalovával Korintské dokonce z přijímání odlišného evangelia (*2Kor* 11:4). Podobně u konkrétního provinilce, tedy vlivného Korintského, který zpochybňoval Pavlovu autoritu, by nejprve mluvil o smíření a jeho přijetí (*2Kor* 2:1–11), posléze by s největší pravděpodobností stejnou osobu káral, že zpochybňuje Pavlovo nálezení ke Kristu (*2Kor* 10:7). *2Kor* 10–13 sice „vnáší do situace“ postavy ne-Korintských „super-apoštolů“ (*2Kor* 11:5), nemluví ale o jiném konfliktu. Naopak, jak bude patrné, jedná se vlastně o již odlišné, ale stále pokračování původní roztržky.

<sup>674</sup> Srov. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, s. 173.

<sup>675</sup> Srov. *2Kor* 13:2, kde Pavel píše, že Korintské navštíví potřetí – první návštěvou je zakladatelský pobyt (srov. *Sk* 18:1–18), třetí návštěva je závěrečný pobyt ohlášený v *2Kor* 13:2, nepřímě zmiňovaný v *Sk* 20:1–3. Zbývá tedy druhá návštěva, která se uskutečnila zřejmě neplánovaně, podle Murphyho-O'Connora v létě roku 54 n. l., viz MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, s. 173.

<sup>676</sup> Srov. *2Kor* 2:1–11.

<sup>677</sup> Srov. *2Kor* 10:7.

<sup>678</sup> Srov. *2Kor* 2:4.

<sup>679</sup> Srov. *2Kor* 7:6–8.

<sup>680</sup> *Sk* 20:1.

<sup>681</sup> *2Kor* 1:1.

<sup>682</sup> MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, s. 174.

<sup>683</sup> Srov. KREMER, *Druhý list Korintánům*, s. 15–16.

<sup>684</sup> *2Kor* 10:1, 10.

<sup>685</sup> *2Kor* 11:6: „Jsem-li neschopný (ἰδιώτης) v řeči, určitě ne v poznání“ (vlastní překlad).

<sup>686</sup> *2Kor* 10:2, 11 a 13:2–3.

problém měli Pavlovi odpůrci s jeho nepřijímáním „platu“ za službu Korintským. Již v *IKor* Pavel zdejšími křesťanům psal, že by měl právo na materiální odplatu, ale zřekl se jí pro prospěch Božího díla v tomto městě.<sup>688</sup> Korintské nabádal ne k platbě jemu, ale k účasti na sbírce pro svaté v Jeruzalémě.<sup>689</sup> To zřejmě způsobilo rozšíření pomluv, podle kterých si Pavel část peněz ze sbírky bere pro sebe – jinak řečeno: krade.<sup>690</sup> Apoštol se odvolává na Tita, který měl mezi Korintskými asi obzvláště dobrou pověst, a nebylo jej možné podezírat.<sup>691</sup> V tom případě, píše Pavel, nelze podezírat ani jej. Problém s Pavlovou nezištností mohli mít i samotní vůdci opozice – sami asi finance za své služby pobírali a Pavlův odlišný přístup považovali za potencionální ohrožení svých platů.<sup>692</sup> Třetím zásadním ospravedlněním rebelie proti Pavlovi, bylo apoštolovo domnělé tělesné jednání. Z kontextu apoštolovy obrany je patrné, že nejde o osočení z jednání hříšného, proti kterému by se jistě postavil i výslovně. Nejde ani o otázku zachovávání Zákona, která se ve zbytku listu vůbec neobjevuje. Došlo ke snižování jeho autority kvůli nedostatečné „duchovnosti“. Podle protivníků je Pavel příliš „přízemní“, na místo, aby se zabýval duchovními věcmi, projevoval se mocně charismatickým obdarováním, měl zjevení apod., řeší apoštol příliš často věci přirozené, nezakládá svá slova na zjeveních a koná málo divů a zázraků.<sup>693</sup> Do sféry této kritiky spadá podle všeho i pochybnost, zda Pavel „patří Kristu“. Zde se ukazuje provázanost s předchozí Kristovskou „frakcí“. Sousloví „patřit Kristu“ mohlo být určitým mottem Pavlových odpůrců, jak se domnívá Jacob Kremer.<sup>694</sup> Nejde o pochybnost o Pavlově příslušnosti ke křesťanství, ale o Pavlově dostatečné duchovní blízkosti ke Kristu.

---

<sup>687</sup> *2Kor* 13:10.

<sup>688</sup> *IKor* 9:7–15. O Pavlových důvodech můžeme pouze spekulovat, předpokládána mimořádná chudoba korintského sboru, neodpovídá, jak jsem již ukázal, skutečnosti. Důvodem mohla být praxe potulných filosofů, kteří za své vyučování brali finanční odměnu. Nejpravděpodobnější se mi ale zdá, že zejména obchodně založení jedinci (např. ti, kteří se neváhali kvůli zisku/ztrátě soudit před nevěřícími) mezi Korintskými vnímali Pavlovu nezištnost jako něco pochybného.

<sup>689</sup> *IKor* 16:1–4, srov. *2Kor* 8–9.

<sup>690</sup> Srov. *2Kor* 12:16.

<sup>691</sup> KREMER, *Druhý list Korint'anům*, s. 102.

<sup>692</sup> Srov. *2Kor* 11:12.

<sup>693</sup> Že se jedná o tuto „tělesnost“ vidíme z Pavlovy odpovědi: ukazuje, že žije v těle, ale jeho konání je v Bohu mocné k boření opevnění mylného učení (srov. KREMER, *První list Korint'anům*, s. 76), rozumování a povýšenosti a k přivedení k poslušnosti Kristu (*2Kor* 10:3–6). Připomíná Korintským, že prokázal své apoštolství v divech, zázracích i v moci (*2Kor* 12:12). A zejména se rozepisuje o vidění a zjevení, které se mu dostalo. Ukazuje však, že nejde o něco, čím by se chtěl chlubit (*2Kor* 12:1–6) – píše jen, aby se obhájil. Parafrázovaně tvrdí: ano, skutečně jsem měl takováto zjevení a vidění, ale ta nezakládají mou autoritu, nestal jsem se jimi lepším křesťanem než někdo jiný – jaký jsem před Bohem, se pozná podle mých skutků a slov, podle díla, které za mnou zůstane, ne z velkých charismatických projevů.

<sup>694</sup> KREMER, *Druhý list Korint'anům*, s. 77. Kremer ale bez vysvětlení odmítá souvislost mezi tímto mottem a kristovskou stranou z *IKor*, zřejmě proto, že konflikty v *IKor* a v *2Kor* 10–13 vnímá jako dva

Naopak Pavel svým protivníkům vyčítá zejména samochválu. Odhaluje jejich doporučení a vychvalování se jako nemístnou nabubřelost. Člověk podle apoštola není chvályhodný nebo doporučeníhodný, když se sám chválí či doporučuje, ale když jej chválí Bůh.<sup>695</sup> Jeho odpůrci „se měří sami sebou a přirovnávají se k sobě samým“.<sup>696</sup> Navíc se nechlubí jen svými přednostmi, ale i cizí prací.<sup>697</sup> Jako „apoštolé“, za které se vydávají, by neměli jen přetahovat na svou stranu ty, kteří se již obrátili. Pavel dokazuje, že on se nechlubí cizí prací, ani se nevměšuje do cizího pole působnosti – drží se vymezení, které mu bylo určeno.<sup>698</sup> Pavlovi vychloubaví protivníci se cítí být nadřazení nad Korintskými a apoštol o nich říká, že Korintské zotročují, vyžírají, povyšují se nad ně, obírají je a ponižují je (doslova bijí do tváře).<sup>699</sup> Navíc naznačuje jejich zbloudění od pravého učení – kázání jiného Ježíše, jiného ducha, jiného evangelia<sup>700</sup> – odklon od „sprostnosti, která je v Kristu“.<sup>701</sup> Ve své kritice se očividně zaměřuje na „super-apoštolý“, ne na problematického jedince z Korintských, kterého tak vnímá jako ve vleku těchto putujících Židů. Posílněn jejich argumenty i autoritou, postavil se sice proti Pavlovi, ale hlavními odpůrci jsou tito „falešní apoštolé“, jichž si i ostatní Korintští bezdůvodně až příliš váží.

Pokud tedy shrneme vzájemnou argumentaci, vidíme, že nemohlo jít o judaizující židokřesťany,<sup>702</sup> ani o pouze rétoricky nadané jedince zdůrazňující řeckou filosofii.<sup>703</sup> Argumenty Pavlovy rétorické nedostatečnosti jsou očividně okrajové, jedná se spíše o zesměšnění jeho chování při druhé návštěvě, kdy byl Pavel konfrontován a pravděpodobně bez dostatečného řešení či obhajoby z Korintu odjel. Jediným náznakem judaizujícího postoje v obou Pavlových listech Korintským je odmítnutí jedení

---

odlišné, spolu nesouvisející, první vnitřní a druhý daný zvnějšku. Je však patrné, že mezi *1Kor* a „listem v slzách“ k definitivnímu vyřešení situace nedošlo – pokud je tedy „list v slzách“ totožný s *2Kor* 10–13, souvisí motto „patřit Kristu“ s kristovskou „frakcí“ z *1Kor*.

<sup>695</sup> *2Kor* 10:17–18.

<sup>696</sup> *2Kor* 19:12 (ČSP).

<sup>697</sup> Srov. *2Kor* 10:15.

<sup>698</sup> *2Kor* 10:13–15. Srov. *Ga* 2:9.

<sup>699</sup> *2Kor* 11:20.

<sup>700</sup> *2Kor* 11:4.

<sup>701</sup> *2Kor* 11:3 (BKR).

<sup>702</sup> Tezi přednesl roku 1831 F. Ch. Baur a převzal ji od něj mimo jiné E. Käsemann, viz HYLDAHL, *History of Early Christianity*, s. 225. Teze nutně předpokládá totožnost „super-apoštolů“ s Petrem a Jakubem. Pavel ale o Jakubovi i Petrovi mluví vždy uctivě (i v případě konfliktu, srov. *Ga* 2), nikde není ani náznak zpochybnění jejich apoštolství a sám se výslovně považuje za nejmenšího z apoštolů (*1Kor* 15:9) – výrok, že není o nic menší (*2Kor* 11:5, 12:11), ani negativní hodnocení „sloupů církve“ (*Ga* 2:9) jako „falešných apoštolů“ naprosto neodpovídá dochovanému Pavlovu myšlení a vyjadřování.

<sup>703</sup> Natož o Apolla jako zastávce alexandrijské helénistické filosofie, jak se nepřesvědčivě pokoušel dokázat N. Hyldahl, viz HYLDAHL, *History of Early Christianity*, s. 227.

obětovaného modlám v *IKor*.<sup>704</sup> Z *IKor* 8 je však patrné, že stanovisko, na které Pavel začíná reagovat (a v důsledku jej koriguje) je zlehčující, prohlašující modlu za nic, a tudíž povolující jedení obětovaného.<sup>705</sup> S případnými „judaisty“ se v této problematice ve výsledku shoduje. „Super-apostolé“ byli sice původem Židé, z celé Pavlovy reakce je však očividné, že zdůrazňovali ne Zákon, ale rozličné duchovní projevy, zázraky, obdarování a zjevení, které si osobovali, a na jejichž základě se považovali za „něco víc“.<sup>706</sup>

Důležité je si povšimnout opakujících se témat v *IKor* a v *2Kor* 10–13: vychloubání se, téma duchovního obdarování a duchovních projevů (a záležitost sbírky). Můžeme tak shrnout a zkonstruovat určitý pravděpodobný vývoj celého konfliktu. Lze se domnívat, že *IKor* vedla k částečnému urovnání a částečnému zostření roztržky. „Frakce“ pavlovská logicky ztratila jakékoli ospravedlnění na další odvolávání se na Pavla vzhledem k apoštolovu odmítnutí jakékoli (i své) „frakce“. Ti, kteří se odkazovali na Apolla, zřejmě Pavlovo nabádání uposlechli – v *IKor* je jim přímo věnováno asi nejvíce prostoru, což mohlo vést k úspěchu. Židokřesťanů v Korintu nebylo nikterak mnoho nebo se mohli vlivem putujících „super-apostolů“ židovského původu připojit k těm, kteří se považovali za patřící „zvláštním způsobem“ ke Kristu. Přední „Kristovec“ se posléze postavil do přímé opozice vůči Pavlovi, čímž na sebe strhl – s výraznou podporou „super-apostolů“ – vedoucí postavení v korintské církvi. Pavel následně v *2Kor* 10–13, tzv. „listu v slzách“, odhalil skutečný charakter, záměry a postoje „super-apostolů“, tohoto vůdce opozice i své. Korintští reagují pokáním, „sesazením“ problematického jedince, zbavením „super-apostolů“ vlivu a obnovou

<sup>704</sup> Považovat samotný židovský původ za prokazatelně zaručující judaizující tendence je v rozporu s poznáním ne-unifikovanosti judaismu před rokem 70 n. l.

<sup>705</sup> Pavel od tohoto postoje svou argumentaci začíná a postupně dalšími verši odkrývá svůj pohled, vyjádřený již v *IKor* 8:1: „známost nadýmá, ale láska vzdělává“ (BKR). Tedy přílišné sebevědomí v poznání, že Bůh je jen jeden a pohanské modly nejsou skuteční bohové, vedlo některé Korintské k sebestředně nadutému postoji, který ničemu neprospívá – naopak aktivní zájem o druhé (láska) ve skutečnosti buduje. Po delším vysvětlování Pavel nakonec v této jednotné argumentaci dochází k jednoznačnému závěru: „nemůžete mít účast na stole Páně i na stole démonů“ (*IKor* 10:21b).

<sup>706</sup> Přestože by se nabízelo hledat jejich spojení s gnosticizmem (jak dovozoval R. Bultmann), v listě samotném pro takové tvrzení nenacházíme podporu ve formě argumentace s gnostickým učením. Je možné, že se jedná o jeden z raných gnostických vlivů v křesťanském prostředí, tudíž se obrana proti „nepříteli“ sestává z odmítnutí těch nejpatrnějších projevů. Do úvahy připadá i vliv některého z mysterijních kultů, majících své zastánce v Korintu podobně jako v jiných městech Impéria. Možné je také ovlivnění běžnými pohanskými kulty a praktikami s nimi spojenými, rozšířenými v Korintu i jinde, jako věštění – a případně jeho druhy s extatickými projevy (srov. VÍTEK – STARÝ – ANTALÍK, *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 124–127). Nejpravděpodobnější se však ukazuje být varianta chápající tyto „super-apostoly“ jako „autonomní charismatiky“ – nenávané na gnosticizmus, ani jiný mysterijní směr, ale nepatřičně zdůrazňující zázračný aspekt křesťanství a duchovní projevy pro ně samé.

poddanosti Pavlovi,<sup>707</sup> čímž je konflikt definitivně urovnán a apoštol vykonává svou třetí návštěvu církve již v „pročištěném ovzduší“.

Když shrnu výsledky rozboru křesťanství v Korintu před Klementem, vidíme, že Pavlem zanechaná církev doplatila na svou rozmanitost, Pavlovu nepřítomnost a zřejmě okolním ambiciózním prostředím ovlivněné jedince, kteří využili své různorodé přednosti k upevňování svého postavení a nadřazování se nad ostatní. Pavel tento postoj razantně odmítá, což u některých Korintských vede k opuštění těchto cílů, u jiných však – díky podpoře „super-apoštolů“ zvnějšku korintské církve – k vyhrocení postoje vlastní přednosti před ostatními na základě charismatického obdarování a k zpochybnění legitimacy dalších Pavlových zásahů do fungování korintské obce. Pavel tyto motivy odhaluje, napomíná Korintské a ti následně situaci korigují.

### **5.5    *Mezi Pavlem a Klementem***

O korintské církvi v čase mezi konflikty za působení apoštola Pavla a Klementa Římského nevíme prakticky nic. Jediný zdroj drobného poznání o tomto období pro nás představují pochvalné Klementovy zmínky o minulosti Korintských.

Klement připisuje Korintským „ctné a proslavené jméno, hodné lásky všech lidí“<sup>708</sup> a jejich obci označení „přepevný a starý sbor“.<sup>709</sup> Tvrdí, že si je jist, že píše „mužům věřícím a ctihodným, kteří hluboko pronikli do slov Božího učení.“<sup>710</sup> Přestože je pochopitelně možné chápat Klementova slova výlučně jako lichotky, ukazují zároveň na důležitost odpovídající významnosti samotného města, které korintská církev dosáhla.

### **5.6    *Konflikt v době Klementa Římského***

Na konci 1. století však v této významné církvi došlo k další roztržce. „Hrстка“<sup>711</sup> mladých se rozhodla sesadit dosavadní starší církev, přičemž na své straně měla nemalou podporu, což vedlo k roztržce uvnitř obce.

Klement se pokouší spor vyřešit pomocí obsáhlé argumentace ve svém listu a zároveň posláním konkrétních jedinců, kteří mají dopomoci nastolení pořádku. Vzhledem k tomu, že celý Klementův list řeší tento konflikt, shledávám vhodným

---

<sup>707</sup> Srov. 2Kor 7:8–16.

<sup>708</sup> 1Kl 1:1 (V).

<sup>709</sup> 1Kl 47:6 (V).

<sup>710</sup> 1Kl 62:3 (V).

<sup>711</sup> Srov. 1Kl 1:1.

načrtnout nejprve linii Klementovy argumentace. Ukáže se totiž, že Klementův list je vskutku jednou myšlenkou, kde bohaté citace ze Starého Zákona i domnělé odbočky k jiným tématům mají vždy své místo v uceleném Klementově vysvětlení, proč a jak mají Korintští napravit současný problematický stav.

Na samotném začátku epištoly Klement Korintským připomíná, jak příkladní byli (*IKl* 1–2), ale zpychli a obrátili se k žádostem svého srdce (*IKl* 3). Ukazuje, jak žárlivost a závist a řevnivost vůči Božím služebníkům vedly k vraždám, vyhnáním a zkáze na příkladu Ábela, Jákoba, Mojžíše, Davida, Petra, Pavla a dalších mučedníků (*IKl* 4–6) – i v takovém stavu se ale naskýtá možnost pokání (*IKl* 7–8). Proto nabádá k zanechání „hříšného hněvu a smrtonosné závisti“<sup>712</sup> a podrobení se Boží vůli (k poslušnosti) pokáním (*IKl* 9:1), což ilustruje pozitivními příklady těch, kteří poslušní Bohu skutečně byli (Enoch, Noe, Abrahám, Lot, Raab) a obdrželi požehnání a záchranu pro svou víru (neváhali a nepochybovali o Boží moci), zbožnost a pohostinnost (*IKl* 9:2–12:8). Jejich vzorem Klement vybízí k odložení domýšlivosti, nadutosti, pošetilosti a hněvu – křesťan se nemá vychloubat, ale být pokorný (*IKl* 13) a poslouchat Boha, ne naduté jedince prohlašující se za vůdce, kteří vedou k rozbrojům (*IKl* 14:1–2). Vlídností má usilovat o smír, ne o něm jen pokrytecky mluvit (*IKl* 14:3–15:7). Vždyť sám Kristus přišel v pokoře, ačkoli právě on by měl právo se povyšovat. Stejně jako jeho věrní služebníci (Eliáš, Elizeus, Ezechiel, Abrahám, Job, Mojžíš, David). Tito nejpodobnější z Božích mužů byli vzorně v pokoře a skromnosti poslušní Bohu (*IKl* 16:1–19:1). I my máme být poslušní vůli toho, který stvořil svět, dal mu řád a zákony a „cíl“, aby „se vše dalo v pokoji a svornosti“ (*IKl* 19:2–20:12, V). Tato obrovská Boží dobrota nám bude k odsouzení, pokud ji zneužijeme a nebudeme „před Boží tváří svorní“ (*IKl* 21:1, N). I vzhledem k tomu, že před Bohem nezůstane nic zatajeno (*IKl* 21:2–3), raději „pohoršeme lidi pošetilé a nerozumné, kteří se povyšují a vychloubají v pýše nad svou výmluvností, nežli Boha“ (*IKl* 21:4–5, V) a projevme poslušnost Jeho vůli úctou k představeným a vážností k starším, výchovou mladých v Boží bázni, vedením žen k čistotě mravů, bezúhonnosti, laskavosti, mírnosti a lásce k zbožným a výchovou dětí v Kristu k známosti pokory, lásky a bázně Boží – ve víře v Krista činně dobré a odvráťme se od zlého (*IKl* 21:6–22:4) – neboť těm, kdo Jej pokorně poslouchají, poskytuje Bůh milost, ale od hříšníků se odvrací (*IKl* 22:5–23:1). To platí zejména v případě budoucího vzkříšení, které jistotně přijde, ačkoli to někteří zpochybňují,

---

<sup>712</sup> *IKl* 9:1 (N).



jelikož bylo započato vzkříšením Krista (*IKl 23:2–24:1*) a je na něj poukazováno obrazy z běžného života: den a noc, úroda ze „smrti“ semene, pták fénix (*IKl 24:2–25:5*). Bůh věrný a zbožný s jistotou vzkřísí k životu (*IKl 26*), neboť je věrný ve svých výročích, nelže (*IKl 27:1–2*) a má svrchovanou moc učinit vše, co chce (*IKl 27:3–6*). Proto „mějme před ním bázeň“ a „zanechme nečistých přání po špatných skutcích“, <sup>713</sup> abychom byli „jeho milosrdenstvím uchráněni od nastávajících soudů“, <sup>714</sup> před kterými nikdo neunikne (*IKl 28*). Bůh si nás vyvolil ke svatosti (*IKl 29*), proto „učiňme vše pro naši svatost“: <sup>715</sup> varujme se pomluv, nečistého objímání, opilství, pobuřování, mrzkých žádostí, cizoložství a pýchy, a buďme naopak svorní, pokorní, zdrženliví, nepomlouvající, neosočující, neospravedlňující se slovy, ale skutky. Naše chvála ať je v Bohu, nechvalme sami sebe. Nahraďme drzost, domýšlivost a opovážlivost laskavostí, pokorou a mírností (*IKl 30*) a snažme se dosáhnout Jeho požehnání a ospravedlnění, ne za zásluhy, ale vírou (*IKl 31–32*). Ospravedlnění vírou z milosti však nesmí znamenat konec konání dobra, naopak, každý ať spěchá činit dobré (*IKl 33:1*). I dokonalý Bůh koná dobré skutky – bez váhání tudíž máme konat dílo spravedlnosti (*IKl 33:2–8*), za které budeme odměněni nad naše představy (*IKl 34*). Již dnes známe Boží dary: život s nesmrtelností, slávy se spravedlností, pravdy s radostnou jistotou, věrnost s důvěrou, zdrženlivost s posvěcením, ale ještě více připravil pro očekávající Boha a konající Jeho vůli (*IKl 35:1–5*), tedy oprostěné od nespravedlnosti, zloby, chamtivosti, svárlivosti, zlomyslnosti, lstivosti, pomlouvání, bezbožnosti, vychloubání, domýšlivosti, ješitnosti a nepohostinnosti, i jen souhlasu s něčím takovým (*IKl 35:5–12*). Toto (ospravedlnění vírou spolu s horlivostí k dobrým skutkům) je cesta ke spáse v Ježíši Kristu (*IKl 36*), v tomto „boji“ neustávejme (*IKl 37:1*) bojovat jako církve, kde každý má svou úlohu prospěšnou celku, v podřízenosti a pokoře jako vojáci (*IKl 37:2–38:4*), (neboť ti kdo se povyšují nad ostatní jsou nerozumní a pošetilí a dojdou záhuby (*IKl 39*)) a podle Bohem stanoveného řádu a pořádku, ve kterém má každý své místo a úkoly, jež nemá překračovat, tak jako tomu bylo již v Starém Zákoně (*IKl 40–41*). A řád vedení v církvi je následující: Bůh poslal Krista, ten ustanovil apoštoly, kteří vybrali episkopy a diakony jako své pokračovatele (*IKl 42:1–4*) – není na tom nic nepatřičného, naopak lze vidět jednoznačnou shodu s Písmem a Boží vůlí (*IKl 42:5–43:6*). Od apoštolů ustanoveni nejen konkrétní nástupci, ale i pravidlo, že po nich mají úřad převzít opět

---

<sup>713</sup> *IKl 28:1* (N).

<sup>714</sup> *IKl 28:1* (V).

<sup>715</sup> *IKl 30:1* (N).

další jedinci (*IKl* 44:1–2). Právě tito pokračovatelé v apoštolské linii u vás sloužili církvi „v pokoře, pokojně a ušlechtilé, a dostalo se jim po mnohém čase ode všech dobrého osvědčení“, <sup>716</sup> proto je hříšné je zbavovat úřadu, který bezúhonně vykonávali (*IKl* 44:3–6). Spravedliví sice často představovali terč pronásledování, pocházejícího ale ne od spravedlivých, nýbrž bezbožných a nešlechtných lidí (*IKl* 45) – připojte se k příkladům spravedlivých a nevinných (ne k těmto odporným a bezbožným) (*IKl* 46:1–4) a netrhejte a neničte Kristovy údy, neboť jste jeden údem druhého a všichni touto roztržkou trpíte škodu (*IKl* 46:5–9). Už za apoštola Pavla mezi vámi došlo k roztržkám, ale tehdy jste se podvolili (*IKl* 47:1–4), nyní se opět korintská církev bouří proti starším, čímž je zneuctěna sláva vaší bratrské lásky a tupeno jméno Páně (*IKl* 47:5–7). Odstraňte tuto roztržku, číňte pokání a vejďte tak do brány spravedlnosti (*IKl* 48:1–4), pěstujte víru, poznání, rozsuzování slov i poctivost, ale ne pro svůj prospěch a zvýšení sebevědomí, ale pro dobro druhých (*IKl* 48:5–6). To je skutečná láska (aktivní péče o prospěch druhých), kterou projevil nepřekonatelně Kristus, když se za nás vydal (*IKl* 49). Ti, kteří takovou lásku prokazují, budou mezi svatými v Kristově království (*IKl* 50). Tato láska znamená raději trpět než způsobovat utrpení – a pokud už někdo pochybil, snažit se (pokáním) o odpuštění a nebýt neoblomný (*IKl* 51). Bůh nepotřebuje, abychom si odpuštění zasloužili (neboť ho zařídil sám), chce naše vyznání, upřímné pokání (*IKl* 52). Příkladný vůdce (nejen nezpůsobí roztržku, ale) sám dává všanc svůj život pro odpuštění zhřešivších, jak to udělal Mojžíš (*IKl* 53) – ti, kteří v Korintu způsobili rozkol, by podle jeho vzoru měli raději odejít, aby Kristovo stádo mohlo prosperovat (*IKl* 54) – jako se pro dobro druhých obětovali bibličtí i pohanští hrdinové (*IKl* 55). (To ale problematičtí jedinci v Korintu neudělali), tudíž je na místě jejich pokání (*IKl* 56:1) – k uvědomění čehož je vhodné se navzájem napomínat (jak právě činí sám Klement) (*IKl* 56:2–16), nyní konkrétně: podrobte se starším, pokořte se, odložte pýchu a domýšlivost a dejte si říct, dokud je čas (*IKl* 57). Poslušnost bude Bohem odměněna zařazením mezi zachráněné (ze kterých se vzpurností a pýchou vyčlenili) (*IKl* 58), zatímco případná neposlušnost povede k záhubě (*IKl* 59:1–2).

Svůj list Klement zakončuje modlitbou (*IKl* 59:3–61:3) a shrnutím: epištola je připomenutím pravd i příkladů vhodných k následování. Pokud Korintští poslechnou, udělají odesílatelům velikou radost. Na závěr Klement přeje církvi Boží požehnání (*IKl* 62–64) a jmenuje posly, u nichž doufá, že se vrátí s dobrými zprávami (*IKl* 65).

---

<sup>716</sup> *IKl* 44:3 (V).

O co tedy v konfliktu šlo a kdo byli jeho původci? V korintské církvi došlo k odstranění některých starších z úřadu.<sup>717</sup> Ne z důvodu jejich nekompetence, neboť svůj úřad zastávali po všech stránkách korektně a ctně.<sup>718</sup> Původcem sesazení byl jeden, dva<sup>719</sup> či hrstka<sup>720</sup> mladých.<sup>721</sup> Ti na svou stranu získali očividně výraznou část Korintských, ne však všechny – a tudíž došlo k hádkám a roztržce. Pravděpodobně obě strany se vzájemně obviňovaly a pomlouvaly.<sup>722</sup>

Tato základní charakteristika je jednoznačná. V dalších detailech se však již badatelé rozcházejí. Asi nejčastější názor představuje teze, podle které byli tito problematičtí jedinci v Korintu charismatici,<sup>723</sup> pneumatici<sup>724</sup> či dokonce přímo gnostici.<sup>725</sup> Početnou skupinu tvoří ale i odpůrci charakterizování Klementových protivníků jako charismatiků.<sup>726</sup> Podle *IKl* 38:2 někteří dále usuzovali na jejich asketické založení,<sup>727</sup> jiní přisuzovali jádro sporu neshodě ohledně správné délky působení v úřadu presbytera – tedy zda se v případě presbytera jedná o doživotní nebo dočasný úřad.<sup>728</sup> Všechny tyto hypotézy se opírají o domněnku, podle které vzpurní mladí obsadili místa předchozích presbyterů. Proti tomu se staví Andreas Lindemann, který tvrdí, že se pokoušeli o úplné zrušení úřadu presbytera.<sup>729</sup>

Jeho argumentace však vykazuje dvě slabiny. Jednak v Korintu nedošlo k sesazení, ani k pokusu o sesazení všech presbyterů. Klement píše: „Vidíme, že jste odstranili *některé*...“<sup>730</sup> Při snaze o zrušení úřadu presbytera nedává sesazení pouze některých presbyterů příliš smysl. Navíc musí Lindemann pro zachování své teze odmítnout značnou část argumentace Klementova listu jako „nic nevypovídající“ o motivech protivníků,<sup>731</sup> neboť Klement mluví obsáhle například o žárlivosti, která mnohem lépe zapadá do teze o nahrazení presbyterů mladými než o zrušení úřadu

---

<sup>717</sup> *IKl* 46:6.

<sup>718</sup> Srov. *IKl* 46:3.

<sup>719</sup> *IKl* 47:6.

<sup>720</sup> Srov. *IKl* 1:1.

<sup>721</sup> Srov. *IKl* 1:3, 3:3 nebo 21:6.

<sup>722</sup> Srov. např. *IKl* 35:5.

<sup>723</sup> Tak např. RICHARDSON, Cyril Charles. *Early Christian Fathers*. London : SCM, 1953, s. 34.

<sup>724</sup> Tak např. BIHLMAYER, Karl. *Das Apostolischen Väter*. Vol. 1. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, s. xxvi.

<sup>725</sup> Tak BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, s. 104–108.

<sup>726</sup> Např. William Wrede, viz WREDE, *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*, s. 30–36, nebo Andreas Lindemann, viz LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, s. 16.

<sup>727</sup> Srov. PETERLIN, *Clement's Answer*, s. 57.

<sup>728</sup> KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 180.

<sup>729</sup> LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, s. 16.

<sup>730</sup> *IKl* 44:6 (V).

<sup>731</sup> LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, s. 16.

presbytera. Tím však podstatnou část nedílné Klementovy argumentace (viz předchozí rozbor linie Klementovy jednotné myšlenky v celém listu) snižuje jako pouhou polemiku, prakticky se nedotýkající vhodným způsobem samotného konfliktu. Jelikož však vidíme promyšlenou koncepci Klementovy reakce na spor, musíme konstatovat, že tak výrazné motivy jako hněv, závist a řevnivost Klement nepřipsal do listu bez souvislosti a bez přímé příčiny v podstatě roztržky. Lindemannova teze navíc předkládá postoj, který v dějinách rané církve nemá dochovanou obdobu a zdá se být spíše poplatný domněnkám o původním „demokratickém“ uspořádání, které je opět spekulativní. Přestože sám Klementův list výslovně nepotvrzuje převzetí úřadu mladými, můžeme toto považovat za prakticky jisté.

Naprostou spekulací se ve světle absence jakýchkoli podkladů v samotném listu ukazuje být teze o tom, že se jádro sporu ukrývalo v neshodě ohledně délky funkčního období presbyterů. Samozřejmě nelze tuto hypotézu definitivně vyloučit, neexistuje však žádný pádný důkaz, který by ji podporoval.

V „klementovském“ sporu v Korintu nešlo v žádném případě ani o judaizující jedince. Nic v *IKl* tomu nikterak nenasvědčuje. Někteří se naopak domnívají, že sám Klement formuluje například Pavlovské učení o ospravedlnění až příliš „židokřesťansky“. Ani to však není pravda. Klement je věrný učení o ospravedlnění vírou z milosti,<sup>732</sup> po Pavlově vzoru<sup>733</sup> ale zdůrazňuje nutnost spravedlivého života (horlivost v dobrých skutcích) po ospravedlnění, za který bude křesťan Bohem hodnocen.<sup>734</sup> Když Klement mluví o víře a pohostinnosti,<sup>735</sup> nezpochybňuje tím ospravedlnění z víry, ale reaguje aktuálně na ty, kteří se za ospravedlněné prohlašovali svými slovy, ale jejich život a skutky tomuto faktu neodpovídaly.<sup>736</sup> V otázce ospravedlnění tedy Klement stojí na straně Pavla – v listu však s žádným protichůdným učením nepolemizuje, staví se jen proti pokrytectví a sobectví, maskovanému za ospravedlnění. Nejde mu o zachovávání nebo osvobození od Mojžíšova zákona, ale o aktivní křesťanský život ve prospěch druhých. Můžeme v tomto ohledu konstatovat, že po brzkém oddělení od synagogy (ještě během prvního Pavlova působení) se převážně pohanokřesťanská korintská obec dále vnitřně výrazněji nepotýkala s judaizujícími tendencemi.

---

<sup>732</sup> Srov. *IKl* 32.

<sup>733</sup> Srov. *IKl* 33:1 a *Řim* 6:1–4.

<sup>734</sup> Srov. *IKl* 33.

<sup>735</sup> Např. *IKl* 10:7.

<sup>736</sup> Srov. *IKl* 30:3.

Zajímavé je opětovné zmínění problematiky vzkříšení. Pavel musel obhajovat budoucí vzkříšení vůči pochybám zřejmě zapříčiněným filozofií. Klement hájí jistotu vzkříšení před pochybnostmi vyvěrajícími z odkladu této očekávané události.<sup>737</sup> Ani v jednom případě však zřejmě nejde o problematiku v jádru sporů, přestože bylo toto téma očividně v Korintu stále aktuální.

Velmi lákavá je myšlenka charismatického založení mladých korintských „buřičů“. Zapadá do rozšířeného chápání přelomu 1. a 2. století jako období boje mezi charismatickým a ne-charismatickým uspořádáním církve, dokládaném zejména zmínkami v textu *Didaché*. A dále logicky navazuje na Pavlův spor v Korintu a charismatické „super-apoštoly“,<sup>738</sup> přičemž Klement sám se na konflikt za apoštolova působení odvolává.

Samotný list však opět nepředkládá žádné pádné důkazy o charismatickém obdarování mladých Korintských. Jako doklad této teze byla přinášena zejména tři místa v listu: *IKl* 21:5, *IKl* 48:2 a *IKl* 57:2. Na prvním z těchto míst nacházíme zmínku o těchto jedincích jako „vychloubajících se v pýše nad svou výmluvností“<sup>739</sup> (ἐγκauχωμένοις ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου αὐτῶν), z čehož někteří vyvozují chloubu nad mluvením v jazycích.<sup>740</sup> Lepším výkladem se však, vzhledem k naprosté odlišnosti vyjádření mluvení v jazycích v Novém Zákoně,<sup>741</sup> zdá být jednoduše „výmluvnost“, schopnost řečnit, případně kázat. Ze stejného důvodu nelze pokládat za dostatečný důkaz třetí zmíněné místo (*IKl* 57:2). A druhý verš (*IKl* 48:2) mluví o bráně spravedlnosti, otevřené k životu, což někteří chápou jako polemiku s elitistickou honbou za vyšší gnózi.<sup>742</sup> I zde postačí si povšimnout, že *IKl* 48 má své místo v Klementově argumentaci (viz rozbor výše) jako nabádání k pokání ze sobectví a k hledání prospěchu druhých oproti vlastním ambicím (ne vyššímu poznání).

Naprosto nic ze samotného listu tak přímo přesvědčivě nesvědčí pro domněnku, podle které šlo o mladé výrazně obdarované charismatickými projevy. Zbývá tak možnost návaznosti na Pavlův konflikt s charismatickými „super-apoštoly“ (viz Další vývoj), která by prokázala charismatické jádro současného sporu.

Klement píše o štěpení za Pavla, tvrdí však, že „tehdejší štěpení na vás uvedlo menší hřích, neboť jste se přiklonili k osvědčeným apoštolům a muži od nich

---

<sup>737</sup> *IKl* 24–26.

<sup>738</sup> Viz výše.

<sup>739</sup> *IKl* 21:5 (V).

<sup>740</sup> Srov. PETERLIN, *Clement's Answer*, s. 57.

<sup>741</sup> Srov. např. *Sk* 2:4 a *IKor* 14:2.

<sup>742</sup> Srov. PETERLIN, *Clement's Answer*, s. 57.

uznanému.<sup>743</sup> Miní tím jednoznačně Pavla, Petra a apoštoly osvědčeného Apolla. Vážnost dřívějšího konfliktu navíc zmírňuje slovy o „menším hříchu“. Na Pavlova ostrá slova ohledně charismatických „super-apoštolů“ nikterak neupozorňuje. O pokračování konfliktu a „super-apoštolech“ neví asi zhola nic, což nás vede k poznání, že o předchozí korintské roztržce ví pouze z Pavlova listu, ne z osobní zkušenosti ani z doslechu. Ve své argumentaci Klement nenavazuje na Pavlovu obhajobu z *2Kor* 10–13 a na témata duchovních obdarování, zjevení apod. Důkaz pro charismatické jádro roztržky se tudíž nenachází ani v samotné myšlence listu, ani v jeho návaznosti na *2Kor*. Klement navíc nepředstavuje důkladně křesťanské učení, jak by bylo nutné v případě sporu s gnosticky orientovanými (a potažmo i přehnaně duchovně zaměřenými) jedinci. Učení, které zmiňuje, funguje jako dokreslení argumentace, ne jako centrum výpovědi listu.

Velmi však navazuje na Pavlova slova z *1Kor*. Stejně jako v této Pavlově epístole, slyšíme u Klementa důraz na jednotu církve, nabádání k ohledu na druhé, napomenutí proti vychloubání se, odmítání zneužívání svých předností k získání vlivu nad druhými, ale naopak povzbuzování k jednání ve prospěch druhých, v pokoře a k ne-nadřazování se nad ostatní křesťany.

Určitý vrchol Klementova listu představuje další motiv úzce související s Pavlovým *1. listem Korintským*. Stejně, jako apoštol ukázal domnělé přednosti vychloubajících se Korintských jako dětinské sobectví,<sup>744</sup> představuje Klement pravou lásku, a zvláště Mojžíšův příklad takřka „obětování se“ pro lid, jako opak sobeckých ambic mladých Korintských.<sup>745</sup> Klement nekritizuje přímo kvality některého z původců rozbrojů,<sup>746</sup> ukazuje však bezcennost jejich předností, pokud nejsou použity k společnému prospěchu,<sup>747</sup> ale pouze k vlastnímu povyšování se,<sup>748</sup> a nastiňuje, že v církvi má každý své místo a svou úlohu, kterou nemůže jen tak překračovat.<sup>749</sup> Dokresluje své napomenutí upozorněním, že pokud by někdo ostatní skutečně převyšoval – ale v lásce, ne v sobectví – dobrovolně by se raději domnělého nároku na

---

<sup>743</sup> *1Kl* 47:4 (V).

<sup>744</sup> Srov. *1Kor* 3:1–3.

<sup>745</sup> Srov. *1Kl* 53–54.

<sup>746</sup> Srov. *1Kl* 48:5.

<sup>747</sup> Srov. *1Kl* 48:6.

<sup>748</sup> Srov. *1Kl* 16:1.

<sup>749</sup> Srov. *1Kl* 41:1.

úřad vzdal, než aby ohrozil pokoj a jednotu církve.<sup>750</sup> Obsáhle odhaluje motivy mladých jako sobecké a domýšlivé a nabádá k pokání a poddání se původním starším.<sup>751</sup>

Z pozdějších pramenů víme, že jeho list byl úspěšný, ačkoli netušíme, zda Korintští vyřešili konflikt smírem a pokáním ambiciózních mladých nebo jejich vyloučením.

Nejzřetelněji se kvality, na základě kterých se mladí Korintští považovali za vhodnější kandidáty na vedení církve než dosavadní starší, odhalují v *IKl* 48:5. Klement zde uznává hodnotu těchto kvalit, aby posléze ukázal, že jejich hodnota je zdevalvována, pokud nejsou využity ve prospěch druhých.<sup>752</sup> Konkrétně se jedná o věrnost, schopnost vyjádřit poznání, rozsuzování slov (řečí) a počestnost.

Základ jejich sebevědomí tak tvořily ryze křesťanské přednosti. Není důvod se domnívat, že by bylo myšleno jiné poznání než křesťanské, které byli schopni vyjádřit. Vyznačovali se věrností a počestností, mravním jednáním. Vyznali se zřejmě v křesťanském učení.<sup>753</sup> A tyto hodnotné přednosti, společně se stoupajícím uznáním v církvi, je následně asi vedly k domněnku, že by se na post starších hodili lépe než současní presbyteri. Ne proto, že by ti byli nevhodní, ale protože oni se cítili být vhodnější.

## 5.7 *Shrnutí*

Spor v korintské církvi v době Klementa Římského nebyl sporem o učení, ani konfliktem mezi charismatickým a umírněným<sup>754</sup> pojetím křesťanství. Šlo o roztržku zčásti velmi podobnou sporu mezi „frakcemi“ za apoštola Pavla, tedy vyvolanou ambicemi a pocitem nadřazenosti nad ostatními. Konkrétně několika nadějnými a oblíbenými křesťany, kteří se cítili natolik převyšovat ostatní, že si zaslouží své místo ve vedení církve. Šlo v určité míře o konflikt v pojetí vedení církve – má být starším ten, koho ustanovili předchozí starší (či apoštolé) nebo ten, kdo je v církvi „nejlepší“. Klement spor neřeší primitivně – sice se jednoznačně vyslovuje pro zachování autoritami (předchozími staršími) ustanovených presbyterů, ale zároveň zpochybňuje domnělou pozici „nejlepších“ v případě těch, kteří chtějí úctu pro sebe více než prospěch a pokojnou jednotu církve.

---

<sup>750</sup> *IKl* 54:1–2.

<sup>751</sup> *IKl* 57:1–2.

<sup>752</sup> *IKl* 48:6.

<sup>753</sup> Srov. *ibid.*

<sup>754</sup> Nebo „ustrnulým“, záleží na hodnocení charismatických projevů.

Opakujícím se problémem v Korintu (za Pavla i Klementa) bylo vysoké sebevědomí určitých jedinců, kteří na základě svých kvalit požadovali lepší pozici, větší podíl na vedení církve. Poté, co jsme si načrtli i dějiny a stav samotného města, lze usuzovat, že tyto postoje a ambice souvisely s nedostatkem tradičních struktur a elit v Korintu. V sekulární sféře této římské kolonie bylo možné se rychle „vyšvihnout“ mezi elitu, zejména na základě bohatství, jak se to povedlo některým propuštěncům. Příklady těchto ve společnosti „raketově“ stoupajících jedinců, schopných a sebevědomých a okolím uznávaných, z nichž někteří mohli být posléze i členy církve, patrně ovlivnili i dovedné a sebevědomé mladé křesťany v době Klementa.

Klement ale klade zásadní důraz na křesťanskou vzájemnost, důraz na pokojné a navzájem prospěšné soužití církve, které nesmí být narušeno ambicemi, ani pokud jsou podpořeny jinak chvályhodnými přednostmi. Ukazuje také nutnost určitého řádu v církvi, který odolá takovému chaotickému boji o vlastní církevní kariéru.

Z Klementovy neznalosti detailů pokračování Pavlova konfliktu v Korintu (se „super-apoštoly“) také získáváme další zásadní informaci o vztahu mezi Pavlem a Klementem. Římský autor nemohl cestovat s Pavlem jako jeho spolupracovník, neboť by byl jistě důkladně obeznámen s konfliktem v Korintu. Zřejmě ještě v této době nepatřil do církve, jinak by získal mnohé informace alespoň z doslechu.



## Závěr

Ve své práci jsem se rozsáhle zabýval nejvýznamnějšími a nejčastěji pokládanými otázkami ohledně Klementovy osoby a důležitosti. Zmiňoval jsem průběžné závěry, ke kterým jsem došel a které nyní umožňují načrtnout portrét tohoto římského křesťanského autora. Vzhledem k výpovědi pramenů zdaleka nejde o portrét kompletní, jasně se objevují pouze některé ze součástí „skládanky“, které však svou důležitostí dávají tušit celkový obraz.

Klement Římský je zřetelně pohanského původu. V jeho listu se projevuje standardní vzdělávací proces, kterým jako Říman prošel, nikterak nelze vysledovat osobní poznamenání tragédií židovské války, spíše naopak, a poměrně raná (ač fiktivní) pseudoklementinská tradice, pro jejíž účely by byl jeho domnělý židovský původ ideální, jej charakterizuje jednoznačně jako pohana. Zřejmě již v poměrně útlém mládí se však vřadil do kategorie bohabojných, skupiny osob napojené nejprve na synagogu a posléze velmi aktivně a poměrně efektivně misijně oslovené prvními křesťany. Tomuto faktu můžeme přičíst některé z židovských či židokřesťanských vlivů, které list vykazuje. Jeho židokřesťanské ovlivnění však svědčí mnohem více o římské obci než o Klementově osobě. Sám původem pohan, resp. bohabojný, tak Klement odhaluje výraznou přetrvávající židokřesťanskou determinaci římské církve (ačkoli fungující v Klementově době velmi pravděpodobně již bez konkrétních židokřesťanů) a její vliv na jednotlivé členy.

V římské církvi Klement v době sepsání svého listu působil již velmi dlouho. Křesťanem se stal jako mladý muž. I proto v obci později představoval jednu z vůdčích osob. Vzhledem k nanejvýš pravděpodobné absenci monepiskopátu v Římě v této době nelze přitakat názoru, že by šlo o římského biskupa či dokonce papeže, zřetelně však zastával nějakou pozici ve vedení církve.

Zavrhnout musíme ztotožnění s Klementem z *Fp* 4:3, jakkoli by bylo lákavé. Klement Římský nebyl ani Pavlovým učedníkem, ani spolupracovníkem. Nezažil dokonce naprostou většinu Pavlova působení, resp. minimálně v té době dosud nepatřil do církve. Proto například nezná podrobnosti korintských konfliktů za apoštola Pavla, o nichž čerpá povědomí pouze z části apoštolovy korespondence (není obeznámen ani s *2Kor* 10–13). Apoštolské učení (zejména Pavlovo, vzhledem k židokřesťanským prvkům ale asi i Petrovo) však zachovává bedlivě, velmi věrně a předává jej dále prakticky neporušené. Ze zmínek v jeho listu je patrné, že se neodchyluje minimálně v případech christologie, soteriologie a eschatologie. Po apoštolech také přejímá a věrně

předává mnohé praktické důrazy. Vzhledem k této věrnosti se odvažují přitakat i druhé části Irenaeovy výpovědi.<sup>755</sup> Klement se nejspíše s apoštoly Pavlem a Petrem v počátcích svého křesťanského života osobně setkal, jako velmi mladý člen obce s nimi však s největší pravděpodobností neměl možnost udržovat bližší kontakt než slyšet jejich několik posledních kázání či vyučování před mučednickou smrtí. Římský autor již také zná mnohé novozákonní spisy, dosud však ne všechny – a to dokonce ani ne všechny již sepsané (například *2Kor*).

Klement představuje ojediněle známého člena třetí křesťanské generace, pokud do první počítáme apoštoly (Petr, Jakub, Jan, Pavel, apod.) a do druhé jejich mladší spolupracovníky (Timoteus, Titus, asi Lukáš, apod.). Jednou z mála známých osob ze čtvrté generace následující po Klementovi je Ignác Antiochijský.

Z dosavadního rozboru i zmíněných závěrů se ukazuje Klementova důležitost ve třech oblastech: v řešení korintského konfliktu, v procesu vytváření křesťanské tradice a také jeho význam pro naše historické povědomí o křesťanství na přelomu 1. a 2. století n. l. Na konci 1. století Klement úspěšně zasáhl do korintské roztržky, když Korintské napomenul k navrácení osvědčených a řádně ustanovených presbyterů do jejich úřadu a ambicemi příliš ovládané mladé křesťany odkázal do správných mezí. Tento bratrský, a přitom autoritativní či minimálně sebevědomý zásah podpořil zasláním delegátů, kteří měli posléze přinést pozitivní zprávy o korintské reakci. Úspěšnost Klementova listu přispěla jistě i k jeho zachování a zejména k vážnosti, které se mu dostávalo od starověkých autorů.<sup>756</sup>

Jak jsem již zmínil, Klement věrně zachovává apoštolské učení. Jeho list sice není doktrinálním traktátem, ale odkaz apoštolů z něj přímo „sálá“. Dále však učení nerozvíjí. Prakticky v žádné oblasti není pozorovatelný výrazný krok, který by bylo možné charakterizovat jako další promyšlení a rozvoj přejaté věrouky. Klement se velmi zasazuje o zachování zejména apoštolskému odkazu odpovídající praxe a sekundárních norem týkajících se organizace církve apod. Z řešení korintského konfliktu je patrné, že velmi ostře vnímá prioritu základních pravidel křesťanského soužití (péče o prospěch ostatních, pokora, vzájemná pohostinnost) nad konkrétními křesťanskými přednostmi (porozumění učení, schopnost kázat a vyučovat), aniž by však snižoval hodnotu těchto předností. Bez základních pravidel však jsou podle Klementa deformované a slouží jen sobeckému naplňování vlastních ambicí. Můžeme

---

<sup>755</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III, 3, 3, s. 30–35.

<sup>756</sup> Srov. *Spisy apoštolských otců*, s. 64.

konstatovat, že Klement stojí v počátcích křesťanské tradice jako význačná osobnost, napínající své úsilí k bedlivému zachování, věrnému předání a důslednému praktickému aplikování odkazů první křesťanské generace.

Církevní historii Klement nabízí své svědectví pro poznání a charakterizaci období poslední třetiny 1. století. Jeho důležitost zakládá ojedinělá jistota ohledně datace *IKl*. Názory na přesnou dataci spisů často připisovaných do druhé poloviny 1. století či na počátek 2. století – jako některých evangelií, knihy *Zjevení*, *Didaché* – jsou v porovnání s Klementovým listem mnohem spekulativnější, což se nezřídka odráží i na neúplné badatelské shodě. Klementův list sice neodhaluje tak jednoznačně například praxi křtu jako kupříkladu *Didaché*, nemusíme však v jeho případě mít pochybnosti, zda z něj čerpané poznání máme zasadit spíše na konec 1. století nebo až do poloviny 2. století. Jistě je nutné mít na paměti rozmanitost křesťanství v takto rané fázi, ale Klementovo svědectví o stavu v římském a korintském prostředí (ve dvou významných církvích, kterým můžeme právem přisoudit místo v křesťanském hlavním proudu – nejde o například čím dál tím méně určující (pro celé křesťanství) specifickou palestinskou oblast) z *IKl* činí základní pramen pro toto období. Napříště musíme Klementův list chápat jako měřítko k hodnocení datace dalších spisů na konec 1. století, stejně jako teorií o stavu křesťanství v této době. Nejde o měřítko všemocné, neboť k mnohým tématům se Klement nevyslovuje, avšak důležité a bohatě vypovídající. Jeho výpovědní hodnotu se pokusím nastínit v několika následujících tezích, které zamýšlím jako ukázkou možného využití svědectví osobnosti Klementa Římského a jeho listu v porovnání s dosavadním obrazem o Klementově době. Spíše než za definitivní charakterizaci konce 1. století považuji následující závěry za otevření důležitých otázek k dalšímu bádání a za dokreslení Klementova významu pro současnou historickou vědu.

Klementova intervence do záležitostí korintské církve svědčí o vztazích existujících mezi římskou a korintskou církví. Pokud přičteme o generaci pozdější listy Ignáce Antiochijského, objevují se před námi blízké vztahy mezi křesťanskými obcemi v oblastech Říma, Řecka, Malé Asie a syrské Antiochie. Vzhledem k úpadku palestinského křesťanství nám v této provázanosti z nejdůležitějších center chybí jen svědectví o spojení s Alexandrií, která však v křesťanských dějinách nabývá své klíčové důležitosti spíše ke konci 2. století. Ve vztazích mezi jednotlivými křesťanskými centry se projevuje vliv organizace římské říše a vztahy (například obchodní) mezi městy jako takovými.

Důležitost uspořádání římského impéria pro obraz církve pozorujeme již od počátků křesťanství. Městské osídlení prakticky určuje primární rozšíření církve. To je dáno jednak hojnou přítomností diasporních Židů, zejména ve velkých městech, a tudíž i bohobojných, spojených s židovskými synagogami. Na obě tyto skupiny se raná misie zaměřuje. Velká města však nejsou první zastávkou křesťanských misionářů jen kvůli Židům a bohobojným, ale také vzhledem k vysokému počtu posluchačů soustředěných na malé ploše. Cílem raných křesťanů bylo co nejrychleji oslovit co největší množství lidí, čehož nebylo možné dosáhnout misijním působením na venkově. Tam se navíc křesťanství prosazovalo pomaleji, pravděpodobně i vzhledem k větší závislosti obyvatelstva na vegetativních božstvech. Z toho velmi brzy vyplývá budoucí důležitost měst pro křesťanství. To sice vzniká v palestinských venkovských oblastech a v (z hlediska celé Říše) nepříliš významném Jeruzalémě, prvními centry se však kromě Jeruzaléma stávají významná města, ve kterých je logicky počet křesťanů vyšší než v maloměstech či na venkově. Na základě tohoto vývoje přední místo velmi brzy získávají největší a nejdůležitější města. Ta nejvíce lákají misionáře (srov. Pavlova slova o touze přijít do Říma)<sup>757</sup> a skýtají potenciál nejvíce konvertitů, jak to pozorujeme na příkladu Antiochie, Říma, Alexandrie, či právě Korintu.

Vliv sekulární společnosti a jejího uspořádání se ukazuje být velmi významný, proto nás nepřekvapuje účinek provázanosti města Korintu s Římem. Římskou kolonii, osazenou podstatnou měrou římskými propuštěnci a otroky, s hlavním městem spojují nejen významné obchodní vztahy. Existuje i užší politický kontakt (oproti jiným městům pod římskou nadvládou). Proto nepřekvapí, že zásah v průběhu korintského sporu přichází právě z Říma.

Srovnání římského napomenutí s Ignácem nabízí další poznatky. U biskupa antiochijské obce vidíme velmi sebevědomé vystupování a prosazování důležitosti biskupského úřadu například v *listu Efezským*<sup>758</sup> nebo *Magneským*.<sup>759</sup> Ačkoli svou nadřazenost (ostatně podobně jako Klement) zlehčuje<sup>760</sup> skromností,<sup>761</sup> z listů přímo

---

<sup>757</sup> Řím 15:23.

<sup>758</sup> IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Efezským* (dále *I.Ef*) 4. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha: Kalich, 2004, s. 118.

<sup>759</sup> IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Magneským* (dále *I.Mag*) 3. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha: Kalich, 2004, s. 123.

<sup>760</sup> Srov. IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ, *I.Ef* 3,1.

<sup>761</sup> Ať již skutečnou, řečnickou či předstíranou.

čiší.<sup>762</sup> V případě vzdálenějšího a důležitosti i velikostí alespoň srovnatelného Říma se však Ignác<sup>763</sup> k autoritativnímu nabádání k oddané poslušnosti monepiskopátu neuchyluje.<sup>764</sup> Celkový „tón“ jeho dopisu do Říma vyznívá mnohem více prosebně než jako nabádání, napomenutí či sebevědomá rada.

Odvažují si vyvodit trojí závěr ohledně vztahů mezi jednotlivými křesťanskými obcemi na přelomu 1. a 2. století. Primárně, nejméně mezi církvemi v Římě, Řecku (provincie Achaia), Malé Asii a Sýrii existují vzájemné vztahy.<sup>765</sup> Církev v největších a nejdůležitějších městech brzy mají (zřejmě bez problémů přijímané) postavení minimálně prvních mezi rovnými ve vztahu k okolním obcím, které se nezdrahají v případě potřeby i (bratrsky) napomenout či jim autoritativně poradit (jak činí Klement i Ignác). Můžeme hovořit také o vyšším sebevědomí jejich představitelů oproti církvím v menších městech, založeném primárně na početní převaze, ale také na tradici apoštolského založení. Z Ignácova příkladu usuzují, že ve vzájemném kontaktu mezi těmito církvemi (v jeho případě mezi Antiochií a Římem) vládne opatrnost a spíše vzájemné povzbuzování než pokusy o jakékoli napomenutí.<sup>766</sup> Z těchto vzájemných církevních vztahů může teoreticky naprosto vybočovat křesťanství v Palestině, o jehož vztazích s diasporním křesťanstvím však nemáme dostatek informací. Třetí závěr představuje shrnující konstatování, že mezi křesťanskými obcemi na přelomu 1. a 2. století živě funguje vzájemné povzbuzování, podpora, ale i napomínání, připomínání, rady a usměrňování.

V čele mnohých z těchto obcí dosud stojí presbyteré. Klementův list nezavdává příčinu k odlišnému závěru ohledně římské a korintské církve. Korintský pokus o vedení „nejlepšimi“ křesťany na úkor křesťanů „právoplatně ustanovených“ Klement odmítá. Postuluje důležitost spojení s apoštoly pro zastávání církevního úřadu,

<sup>762</sup> Srov. např. IGNÁC ANTIOCHSKÝ. *Ignatios Tralleským* (dále *I.Trall*) 5,1. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varel; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha: Kalich, 2004, s. 127.

<sup>763</sup> Viz IGNÁC ANTIOCHSKÝ. *Ignatios Římanům*. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varel; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha: Kalich, 2004, s. 129–132.

<sup>764</sup> Právě absence pozdravu římského biskupa, tedy vykonavatele pro Klementa tak zásadního úřadu, v Ignácově *listu Římanům*, jindy automaticky a s oblibou zmíněného – srov. *I.Ef* 1:3, *I.Mg* 2:1 nebo *I.Trall* 1:1 – je klíčovým argumentem proti existenci římského monepiskopátu v této době (v listu není dokonce ani doporučení poslušnosti episkopovi).

<sup>765</sup> Lze předpokládat, že vzájemným kontaktům církví napomáhají mimo jiné cestující křesťané, např. obchodníci.

<sup>766</sup> Katolicky orientovaní badatelé mohou argumentovat, že Ignácova opatrnost spolu s Klementovým napomenutím svědčí o autoritě Říma nad celou církví. Z hlediska pramenného svědectví (stranou ponechávám hledisko víry) se však jedná o anachronické projektování pozdějšího stavu (papežství) do dřívější doby. Prakticky jakékoli stanovisko v této diskuzi navíc vykazuje své konfesionální či ideové podmíněnosti, definitivní konsenzus tak nelze v této otázce předpokládat.

nadřazenou jednoduchému porovnání kvalit jednotlivců v církvi. Předpokládá samozřejmě dostatečnou kvalitu těchto řádných presbyterů, kterou dokládá jejich bezúhonnost, dobrá pověst<sup>767</sup> apod. Při splnění tohoto předpokladu však dále zamítá diskuzi o větší vhodnosti jiných pretendentů. Z raných dějin církve nemáme dochován podobný případ pokusu o „vládu“ nejlepších, nelze se proto dohadovat o rozšíření takovýchto tendencí, jednoznačně však vidíme stanovisko, které se prosadilo, tedy zdůraznění ustanovení do úřadu podle přejatých pořádků a v apoštolské linii.

Přesné vymezení úřadu presbytera a jeho působnosti Klement neposkytuje. Po Pavlově (případně Lukášově) vzoru<sup>768</sup> Klement užívá termín presbyter jako synonymum s episkopem<sup>769</sup> a přesný obsah působnosti tohoto úřadu nelze na základě listu vymezit. Mnohem sdílnějším se k problematice církevních úřadů ukazuje být o generaci pozdější Ignác Antiochijský.

Klement Římský stojí ve vůdčím postavení římské církve jako ke křesťanství obrácený bohobojný mezi již převážně ryzími pohany. Sám vykazuje výrazné ovlivnění židokřesťanským „zázemím“ římské obce, avšak píše do takřka ryze pohané církve v Korintu. Jeho list, nekonfliktním způsobem spojující apoštola Pavla i Petra, židokřesťanskou i pohanokřesťanskou tradici, zpochybňuje Baurem a dalšími badateli zastávanou intenzitu a persistenci boje mezi „petrovským“ židokřesťanstvím a „pavlovským“ pohanokřesťanstvím. Ukazuje se, že tak významnou církev jako římskou lze ještě na konci 1. století charakterizovat jako židokřesťanskou, přestože ji již s největší pravděpodobností zaplňují ryzí pohané a minoritních jedinců s židovským původem stále ubývá. Klementův list dosvědčuje, že „petrovský“ prvek, vlastní římské církvi, jednoznačně není chápán jako v rozporu s „pavlovským“ prvkem, vlastním samotnému Klementovi. Na základě římského autora se můžeme odvážit tvrdit, že obojí vlivy fungují v římské církvi symbioticky a bez vzájemných zásadních třecích ploch, neboť Klement jako pavlovský pohanokřesťan bez problémů přijímá a uchovává mnohé židokřesťanské prvky. Jako jeden ze závěrů lze konstatovat, že apoštol Petr nemohl být tak radikálním zastáncem judaizujících tendencí a dodržování Zákona (minimálně pohany), jak se někteří na základě *Ga 2* domnívají.

Nic z novozákonního svědectví nesvědčí ani ve prospěch hypotézy, podle které by Pavel do křesťanství přinášel božství Ježíše Krista, chápaného v „petrovském“

---

<sup>767</sup> *IKl* 44:3–4.

<sup>768</sup> *Srov. Sk* 20:17 a 28.

<sup>769</sup> *Srov. IKl* 42:4, 44:1 a 47:6.

židokřesťanství jako „pouhého“ Mesiáše. Ježíšovo božství pro apoštola Pavla představuje zřetelně zásadní součást víry, ale v žádné polemice s judaizujícími jedinci se nikterak neprojevuje. Bylo by s podivem, aby Pavel do křesťanství vnášel takto zásadní nové chápání, kterému by tak důležitá skupina odporovala, a přitom téma nedošlo „sluchu“ v žádné z polemik. Ve spojení s Klementovým dokladem poklidného soužití obou vlivů (židokřesťanského i pohanokřesťanského) můžeme dokonce odvážně vyvozovat, že i „vina“ za oddělení palestinských křesťanů po židovské válce leží významnou měrou právě na tamních židokřesťanech. Nejspíše zejména smrtí Jakuba, bratra Páně, se uvolnily latentní, avšak dosud "na uzdě" držené tendence k ještě usilovnějšímu přiblížení (či vrácení) se zpět k judaismu. Úplnému splnutí však překázelo přetrvávající přitakání Ježíšovu Mesiášství, jehož odložením by již například ebionité definitivně ztratili svůj křesťanský základ. Tato teze zpochybňuje z mého pohledu tendenční a příliš evoluční teorie o prvotnosti ebionitského či nazorejského obrazu křesťanství (tedy zjednodušeně víra pouze v Ježíšovo Mesiášství bez Ježíšova Božství či promýšlení jeho užšího vztahu s Bohem) před křesťanstvím novozákonních spisů.<sup>770</sup>

V neposlední řadě můžeme na Klementově příkladu pozorovat vůdčí roli původně bohobojných v diasporních křesťanských obcích v druhé polovině 1. století. Jako déle věřící (jelikož představovali první posluchače evangelia) bohobojní v druhé a třetí generaci zřejmě přejímají vedení jednotlivých církví. Podstatný faktor jejich nabyté důležitosti shledávám také v hlubší znalosti Starého Zákona, se kterým se seznamovali již v synagoze.

Starý Zákon na konci 1. století představuje Písmo křesťanů. Používají jej v řeckém překladu (LXX), kterou minimálně významnější církve vlastní. Podle Klementových citací lze usuzovat, že existuje více verzí textu Septuaginty, které se mírně rozcházejí. Křesťané se Bibli učí nazpaměť, z čehož můžeme vyvodit, že exemplář byl k dispozici celé církvi, nešlo o soukromé knihy, ke kterým by dotyčný měl zcela neustálý přístup. Vzhledem k procentu gramotných jedinců v římské říši (cca 10%), které jistě přibližně odpovídalo procentu gramotných v církvi, však biblický text fyzicky představoval četbu pouze pro omezenou skupinu vzdělanějších členů. Ta tím logicky získává výraznou výhodu oproti ostatním a nutně se prosazuje i ve vedení

---

<sup>770</sup> Srov. KÜNG, Hans. *Po stopách světových náboženství*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006, s. 229.

církve, kde je dosud znalost Písma nezbytná. Zbytek křesťanů naslouchá Božímu slovu čtenému při shromážděních církve.

Kromě Starého Zákona pozorujeme srovnatelnou úctu k apoštolským (posléze novozákonním) textům. Ty se však dosud nachází v roztroušeném stavu a ani nejvýznamnější církve asi ještě nevlastní všechny již sepsané epištoly. Tento obraz podporuje Klementova neznalost *2Kor*, jejíž obsah by jistě zmínil, pokud by list četl. U dalších spisů, které Klement necituje, nemáme jistotu, zda je znal či nikoli, neboť ani starozákonní knihy necituje všechny, přestože lze usuzovat, že znal celou Septuagintu. Jednoznačně měl k dispozici *1Kor*, *Žd* a *Ř* asi také *1Pt*, *epištolu Jakubovu* a *Matoušovo evangelium*, možná i *Lukášovo evangelium* a *Skutky*,<sup>771</sup> vyloučená není ani znalost pastorální epištol.<sup>772</sup> Úcta jako k Písmu je tím pochopitelnější, že na konci 1. století se i ve vedení církvi vytrácí lidé, kteří apoštoly osobně znali. Důraz se proto klade na jejich spisy, věrohodně zachovávající apoštolské učení.

Právě apoštolský odkaz pro křesťany představuje základní normu. Za naprosto klíčové pro charakterizaci křesťanství na konci 1. století považují dva vzájemně související Klementovy důrazy. Prvně usiluje o zachování, takřka až konzervaci všeho apoštolského a dále se výrazně zaměřuje na praxi. Klementův list není doktrinální traktát, proto větší pozornost praktickým otázkám oproti učení nepřekvapuje. Ani mnohé novozákonní epištoly nejsou traktátem, ale dopisem do konkrétní, naprosto praktické situace. V porovnání s nimi však Klement neodpovídá učením na praktické problémy, ale spíše učení, jako samozřejmým „prazákadem“ odpovědi, praktické řešení doplňuje a ilustruje. Klement nezabíhá do učení, z tohoto pohledu lze dokonce list vnímat jako „plochý“. Snaží se o aplikaci apoštolského příkladu (a učení) v praxi, zdůrazňuje skutečně křesťanský život podle apoštolských vzorů, v lásce, pokoře, vzájemné pomoci a hledání prospěchu ostatních členů církve.

S tímto přístupem a důrazem úzce souvisí snaha o pečlivé zachování, konzervaci všeho apoštolského. Klement se ani náznakem nepokouší o další promyšlení či rozvedení předaného apoštolského odkazu. Případné odchylky si vynutila praxe sama bez jeho vědomého přitakání. Římský autor nechce činit další krok, chce pečlivě přijmout celý apoštolský odkaz, který se nabízí, a zavést jej do praxe, tam, kde dosud nefunguje. To můžeme charakterizovat buď jako velmi rané ohlížení se zpět na ideál prvotní církve (zde ve významu samotných apoštolských počátků). Myslím však, že

---

<sup>771</sup> *Spisy apoštolských otců*, s. 63.

<sup>772</sup> Srov. HAGNER, *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*, s. 230–237.



lépe vystihující načrtnutí Klementova postoje nabízí označení „syndrom druhé generace“ (ačkoli zde, pro úplnou přesnost, mluvíme o generaci třetí). Jedná se o generaci bezprostředně či téměř bezprostředně následující po zakladatelské a průkopnické generaci. Závěry a výdobytky zakladatelů dále nerozvíjí, naopak se snaží o jejich co nejpresnější zachování, a někdy až úmyslně brání dalšímu rozvoji, který by znamenal transformaci toho, co je chápáno jako dokonalý odkaz první generace. Zářný příklad „syndromu druhé generace“ nabízejí kupříkladu gnesio-luteráni.

Právě „syndrom druhé generace“ zapříčiňuje institucionalizaci a formalizaci, na které sám primárně necílí. Svrchovaný cíl Klementovy generace se nachází v zachování apoštolského odkazu. Příkladem může být liturgie, kde lze předpokládat, že se pevnější struktury formují po vzoru bohoslužeb vedených apoštoly a modliteb jimi pronesených. Ne s účelem zamezit improvizovaným modlitbám, omezit charismatické projevy či unifikovat církevní vyjadřování, ale pro stabilní a co nejvěrnější zůstávání v apoštolském příkladu. I z tohoto důvodu Klement zamítá odklon od návaznosti na apoštoly ve sféře úřadů, navíc podpořené vzkládáním rukou (duchovním aktem). I pokud si odmyslíme váhu vzkládání rukou, z hlediska vůdců třetí generace (Klement) je návaznost a zachování všeho apoštolského klíčové. Proto nepřipadá do úvahy, aby případně i v určitém ohledu schopnější křesťané nahradili ty, kteří věrně stojí v linii apoštolského ustanovení (pokud ti si své „sesazení“ nezaslouží nějakým svým prohřeškem).

Na Klementovi pozorujeme počátky křesťanské tradice. Prvním záměrem bylo zachování, aplikování a pečlivé střežení toho, čeho „dosáhla“ první generace. S tím neoddělitelně souvisí jeden z prvních (ačkoli dlouhodobější) procesů v církvi, konkrétně přijetí novozákonního kánonu. Vidíme, že nešlo jen o reakci na odstředivé a bludné síly v církvi a na jejím okraji, ale o takřka okamžitě započatý proces konzervace apoštolské prvotní církve, který nezpůsobil pouze „vznik“ Nového Zákona, ale stal se také výraznou příčinou pro začínající formalizaci a institucionalizaci církve.

Tyto procesy nevyvolalo upadající eschatologické očekávání, ačkoli k jejich průběhu mohlo přispět. K otázce budoucího vzkříšení se Klement vyjadřuje přímo. Reaguje na ty, kteří pochybují o vzkříšení, když dosud nenastalo. Nejistota je poměrně pochopitelná vzhledem k prvotním očekáváním křesťanů, přesvědčených o brzkém návratu Krista – podle prvních představ se měl druhý Kristův příchod uskutečnit ještě za života první generace. V době sepsání listu již ubývalo i příslušníků druhé generace a paruzie stále nenastávala. To vedlo k dvěma typům reakcí. Někteří, jako ti, na které

Klement reaguje, zpochybnil celou skutečnost budoucího vzkříšení. Jiní, jako Klement, přeformulovávají křesťanské očekávání s bedlivým ohledem na zachování jádra apoštolského učení. Klement nejen přitakává budoucímu uskutečnění v jeho celistvosti, zároveň zpracovává akutní apoštolské eschatologické očekávání v Kristův ne brzký, ale náhlý příchod. Neodvažuje se již ani náznakem odhadu, kdy k Ježíšovu návratu dojde, upozorňuje však, že půjde o událost, která proběhne rychle. Naznačuje tím v souvislosti korintského sporu (ale i s obecnou platností), že s potřebným pokáním nelze otálet a odkládat jej, neboť jakmile by Kristův příchod nastal, již nebude dostatek času na potřebnou nápravu.

Na základě Klementa můžeme parafrázovat postoj křesťanských autorit na konci 1. století jako nabádání k zbožnému a mravnému životu, aby, kdyby Pán nyní přišel, byli křesťané připraveni, ačkoli skutečné akutní očekávání konce není aktuální. Víra v budoucí (avšak již bez pokusů o dataci) vzkříšení a Kristův příchod je zachována, a pokud se v církvi objeví její zpochybnění, následuje vysvětlení a napomenutí. Eschatologická motivace křesťanského života, silná v úplných počátcích křesťanství, se tedy očividně již v průběhu 1. století poněkud redukuje na vědomí budoucího předstoupení a „vydání počtu“ před Bohem.

Domnívám se, že předložené vývody z Klementova listu a portréty ilustrují význam bádání o tomto římském tradentovi apoštolské tradice pro církevně-historické poznání významné epochy křesťanských dějin, jakou konec 1. století jistě představuje. Ospravedlňují také poměrně velkou úctu, kterou ke Klementovi projevovali starověcí křesťanští autoři. A v neposlední řadě načrtávají možné obzory pro další vědecké práce.

## Seznam pramenů

- Ad virgines II. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 417–452.
- AUGUSTINUS AURELIUS. Letter LIII. to Generosus. In SCHAFF, Philip (ed). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 1. The Confessions and Letters of St. Augustin. Edinburgh : T & T Clark, 1994, s. 298–300.
- Bible svatá: Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Podle posl. vyd. kralického z roku 1613. Praha : Česká biblická společnost, 1994.
- Bible: Český studijní překlad*. 1. vyd. Praha : KMS, 2009.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*. 17., (8. opr.) vyd. Praha : Česká biblická společnost, 2009.
- Bible: překlad 21. století*. Kroměříž : Nadační fond Nové Bible kralické, 2009.
- Book of the popes (Liber pontificalis)*. Translated with intro. by Louise Ropes Loomis. Merchantville, New Jersey : Evolution Publishing, 2006.
- Clementis Romani Homilie Viginti. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus II. S. Clementis I, Pontific Romani, Opera Omnia. Parisiis, 1886, sl. 25–468.
- CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS. Catechesis Decima Octava: De Resurrectione generali, Ecclesia catholica, et vita sterna. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XXXIII. Parisiis, ca. 1884, sl. 1017–1136.
- De Constitutionibus Apostolicis. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 521–1155.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. Reprint. Translated by Earnest Cary. Vol. VIII. Books 61–70. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2005.
- Druhý list Klementův. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varel; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 101–109.
- Epistula Ad Jacobum Fratrem Domini II. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 483–490.

- EUSEBIUS PAMPHILI. *Historia ecclesiastica*. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XX. Parisiis, 1857, sl. 45–906.
- First Clement. In HOLMES, Michael W. (ed). *The apostolic fathers*. 3rd ed. Translated by J. B. Lightfoot, J. R. Harmer. Grand Rapids : Baker Academic, 2007, s. 44–131.
- HIERONYMUS. *Adversus Jovinianum Liber I*. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Tomus XXIII. Parisiis, 1883, sl. 221–296.
- HIERONYMUS. O význačných mužích. In HELLER, Jan M. – PUTNA, Martin C. *Hieronymus, Gennadius, Isidorus: Dějiny křesťanského písemnictví*. Praha : Herrmann & synové, 2010, s. 73–153.
- HOMER. *The Iliad*. 2nd ed. Arlington, Virginia : Richer Resources Publications, 2007.
- CHRYSOSTOM. Homilies on First Epistle to Timothy. In SCHAFF, Philip (ed). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Reprint. Vol. 3. Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edinburgh : T & T Clark, 1994, s. 407–473.
- IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Efezským*. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 117–122.
- IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Mageským*. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 123–126.
- IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Římanům*. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 129–132.
- IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ. *Ignatios Tralleským*. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 126–129.
- IRENÄUS VON LYON. *Adversus Haereses: Gegen die Häresien*. Grichisch. Lateinsch. Deutsch. Vol. 3. Freiburg : Herder, 1995.
- JUSTINUS. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus VI. Parisiis, 1884, sl. 471–799.

- KLEMENS VON ALEXANDRIA. *Die Teppiche (Stromateis)*. Basel : Benno Schwake & Co., 1936.
- List svatého Klementa Korint'anů. In NOVÁK, Josef J. *Druhá patristická čítanka (Teol. studie)*. Praha : Česká katolická charita, 1985, s. 40–76.
- MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*. Červený kostelec : Pavel Mervart, 2010.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- OPTATUS. *Against the Donatists*. Translated and ed. by Mark Edwards. Liverpool : Liverpool University Press, 1997.
- ORIGENES. Commentaria in evangelium Joannis. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus XIV. Parisiis, 1862, sl. 21–830.
- Pastýř Hermův. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 192–271.
- PLATÓN. Tímaos. In PLATÓN. *Kleitofón, Ústava, Timaios, Kritias*. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 377–454.
- POLLMANN, Karla. *Das Carmen adversus Marcionitas: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*. Göttingen : Vanderhoeck & Ruprecht, 1991, s. 95 (III, 275–280).
- První list Klementův. In *Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004, s. 65–93.
- Recognitiones S. Clementis Romani. In MIGNE, Jacques-Paul (ed). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Tomus I. S. Clemens Romanus. Parisiis, 1886, sl. 1201–1454.
- RUFINUS. The Preface to the Books of Recognitions of St. Clement. In SCHAFF, Philip – WACE, Henry (edd). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Reprint. Vol. 3. Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 563–564.
- STRABO. *The Geography of Strabo*. Vol. II. London : Henry G. Bohn, 1856.
- TERTULLIAN. Apology. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. II. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 17–55.

TERTULLIAN. The Prescription against heretics. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. II. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Edinburgh : T & T Clark, 1996, s. 243–265.

The First Epistle of Clement to the Corinthians. In ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. The Apostolic Fathers With Justin Martyr and Irenaeus. New York : Cosimo, 2007, s. 5–21.

*The Panarion of Epiphanius of Salamis*. 2nd ed. Book 1. Sects 1–46. Leiden : Brill, 2009.

## Seznam sekundární literatury

- A Committee of the Oxford Society of Historical Theology. *The New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford : Clarendon Press, 1905.
- ANDRESEN, Carl – RITTER, Adolf Martin. *Geschichte des Christentums*. Bd. I, 1. Altertum. Stuttgart : W. Kohlhammer GmbH, 1993.
- BARDENHEWER, Otto. *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church*. St. Louis, Mo : Herder, 1908.
- BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- BAUR, Ferdinand Christian. *The Church History of the first three centuries*. 3rd ed. Vol I. London : Williams and Norgate, 1878–1879.
- BAUR, Ferdinand Christian. *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche: Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht*. Tübingen : Ludwig Friedrich Fues, 1838.
- BEN SASSON, Hayim Hillel (ed). *A History of the Jewish People*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1976.
- BENEDIKT XVI. *Otcové církve: Od Klementa Římského po Augustina*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- BERNHARDOVÁ, Maria Ludwika. *Korint a Argolis*. Bratislava : Vydavateľstvo Tatran, 1984.
- BETTENSON, Henry (translation and ed.). *The early Christian fathers: a selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. 11. impr. London : Oxford University, 1991.
- BEYSCHLAG, Karlmann. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Tübingen : J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.
- BIHLMAYER, Karl. *Das Apostolischen Väter*. Vol. 1. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.
- BLOMBERG, Craig L. Neither Hierarchialist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul. In PORTER, Stanley E. (ed). *Paul and His Theology*. Leiden : Brill, 2006, s. 283–326.
- BRYAN, Christopher. *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- BULTMANN, Rudolf Karl. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1994.

- CAVE, William. *Apostolici: or of the Lives, Acts, Death and of those Who were Contemporary with, or immediately Succeeded the Apostles*. 2nd corrected ed. London : St. Paul's Church Yard, 1676.
- CONTE, Gian Biagio. *Dějiny římské literatury*. Praha : Koniasch Latin Press, 2003.
- COULANGES, Fustel de. *Antická obec*. 1. vyd. Praha : SOFIS, 1998.
- CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*. Vol. 1. Edinburgh : T. & T. Clark limited, 1985.
- CULLMANN, Oscar. *The Early Church*. London : SCM Press Ltd, 1956.
- DATTRINO, Lorenzo. *Patrologie*. 1. vyd. Praha : KTF UK, 1997.
- DOBSCHÜTZ, Ernst von. *The Apostolic Age*. Boston, Mass. : American Unitarian Association, 1910.
- DOWLEY, Tim (ed). *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*. 1st American ed. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- DRIJVERS, Jan Willem. *Cyril of Jerusalem: bishop and City*. Leiden : Brill, 2004.
- DUCHESNE, Louis. *The Early History of the Christian Church: from Its Foundation to the End of the Fifth Century*. Reprint. Vol. 1. London : John Murray, 1957.
- EHRHARDT, Arnold. *The Apostolic Succession: in the first centuries of the Church*. London : Lutterworth Press, 1953.
- ELLIOTT, John H. *I Peter: A new translation with introduction and commentary*. New York : Doubleday, 2000.
- ENGELS, Donald. *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*. Chicago : The University of Chicago Press, 1990.
- FISCHER, Karl Martin. *Das Urchristentum*. Berlin : Evangelische Verlagenstalt, 1985.
- FITZMYER, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 1993.
- FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- FREND, William H. C. *The Early Church*. 1st ed., reprint. Philadelphia : Fortress Press, 1982.
- FUNK, Franz Xaverius von (Hrsg). *Die Apostolischen Väter*. 2. Aufl. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.
- GAMBLE, Henry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of early Christian Texts*. New Haven : Yale University Press, 1995.



- GIESELER, Johann Karl Ludwig. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 3. verbesserte Aufl. Bd. 1. Bonn : Adolph Marcus, 1831.
- GIESEN, Heinz. Eschatology in Philippians. In PORTER, Stanley E. (ed). *Paul and His Theology*. Leiden : Brill, 2006, s. 217–282.
- GRABE, John Ernest. *An essey on two Arabick Manuscripts And that Ancient Book, call'd, the Doctrine of the Apostles, which is said to be extant to them*. 2nd ed. London : St. Paul's Church Yard, 1712.
- GREEN, Peter. *Alexander Velký a helenistické obdobie: Stručné dejiny*. Bratislava : Slovart, 2008.
- GUERIKE, Heinrich Ernst Ferdinand. *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. Bd. 2. Halle : Gebauerschen Buchhandlung, 1833.
- GUERIKE, Heinrich Ernst Ferdinand. *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 1. Halle : Gebauerschen Buchhandlung, 1838.
- HAGNER, Donald Alfred. *The use of the Old and the New Testament in Clement of Rome*. Leiden : E. J. Brill, 1973.
- HARLOW, Mary – LAURENCE, Ray. *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome: a life course approach*. Routledge : London, 2002.
- HARNACK, Adolf von. *Dějiny dogmatu*. 2. vyd. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974.
- HARNACK, Adolf von. *The Expansion of the Christianity in the first three centuries*. Vol. II. London : Williams and Norgate, 1905.
- HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Louisville, Kentucky : John Knox Press, 1997.
- HEFELE, Carolus Josephus. *Patrum apostolicorum opera: Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, visionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices*. IV. ed. Tübingen : Bibliopolio Henrici Laupp, 1855.
- HILGENFELD, Adolf. *Die Apostolischen Väter: Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften*. Halle : C. E. M. Pfeffer, 1853.
- HOBLÍK, Jiří. Pseudoklementinské spisy a jejich svědectví o židokřesťanství. *Teologická reflexe*, 2010, 16/1, s. 23–41.
- HOLMES, Michael W. (ed). *The Apostolic Fathers*. 2nd ed. Transl. J. B. Lightfoot; J. R. Harmer. Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1994.

- HORNBLOWER, Simon – SPAWFORTH, Antony. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford : Oxford University Press, 1996.
- HUDSON, Egbert C. *Some Introductory Notes on The Early Church in Asia Minor*. Arbroath : The Herald Press, ca. 1962.
- HYLDAHL, Niels. *The History of Early Christianity*. Frankfurt am Mein : Peter Lang, 1997.
- CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (edd). *Dva tisíce let křesťanství*. Brno : CDK, 2010, s. 9–24.
- CHADWICK, Henry. *The Early Church: The story of emergent Christianity from the apostolic age to the foundation of the Church of Rome*. Harmondsworth : Penguin Books, 1967.
- CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*. 1st publ. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- CHAPMAN, John. Pope St. Clement I. In HERBERMANN, Charles George, *et al.* *The Catholic Encyclopedia*. New York : The Encyclopedia Press, 1908, vol. IV., s. 12–17.
- JACOBSON, Guilielmus. *S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt*. Ed. IV. Tomus I. Oxonii : Typographeo Clarendoniano, 1863.
- JOHNSON, Luke Timothy. First Timothy 1,1–20: The Shape of the Struggle. In DONFRIED, Karl Paul (ed). *1 Timothy reconsidered*. Herent : Peeters, 2008, s. 19–39.
- KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*. Díl 1. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 1993.
- KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. 1. díl. Řím : Křesťanská akademie, 1987.
- KAGAN, Donald. *The Outbreak of the Peloponnesian War*. New York : Cornell University Press, 1969.
- KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993.
- KNOPF, Rudolf. *Die apostolischen Väter*. Bd. 1. Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.
- KOESTER, Craig R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 2001.

- KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydrů : Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých: biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1995.
- KREMER, Jacob. *Druhý list Korintťanům*. Kostelní Vydrů : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2004.
- KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Brno : Barrister and Principal, 1999.
- KÜNG, Hans. *Po stopách světových náboženství*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006.
- LAKE, Kirsopp. *The Apostolic Fathers*. 6th ed. Vol. I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas. London : Harvard University Press, 1945.
- LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2nd ed. New Haven : Yale University Press, 2005.
- LIGHTFOOT, Joseph Barber. *The Apostolic Fathers*. Part 1, vol. I and II. S. Clement of Rome. London : MacMillan and Co., 1890.
- LINDEMANN, Andreas. Der erste Clemensbrief. In PRATSCHER, Wilhelm (Hrsg). *Die Apostolischen Väter: eine Einleitung*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, s. 59–82.
- LINDEMANN, Andreas. *Die Clemensbriefe*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
- LIPSIUS, Richard Adalbert. *Chronologie der römischen Bischöfe: bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts*. Kiel : Schwesche Buchhandlung, 1869.
- LOISY, Alfred. *The birth of the Christian religion*. London : George Allen and Unwin, 1948.
- LONA, Horacio E. *Der erste Clemensbrief*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- LÖWE, Gerhard – STOLL, Heinrich Alexander. *ABC Antiky*. Praha : Ivo Železný, 1999.
- MacKINNON, Albert G. *The Rome of the Early Church*. London : The Lutterworth Press, 1933.
- MALÝ, Radomír. *Církevní dějiny*. 1. vyd. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o., 2001.

- MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: dějiny antického křesťanství*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2005.
- McGUICKIN, John Anthony (ed). *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. 1st ed. Louisville : Westminster John Knox Press, 2004.
- McMANNERS, John (ed). *The Oxford Illustrated History of Christianity*. 1st publ. Oxford : Oxford University Press, 1990.
- MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (edd). *The Cambridge History of Christianity*. Vol I. Origins to Constantine. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- MOLNÁR, Amedeo. *Klementův list Korintským*. Přel. Ladislav Varcl. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze, 1949.
- MOLNÁR, Amedeo. *Lístky o mladé církvi*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1952.
- MOSHEIM, Johann Lorenz. *An Ecclesiastical History: Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Eighteenth Century*. Vol I. London : Vernon and Hood, Poultry, 1803.
- MOSHEIM, Johann Lorenz. *Historical Commentaries on the State of Christianity during the first three hundred and twenty-five years from Christian era*. Vol. I. New York : S. Converse, 1852.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St. Paul's Corinth*. Wilmington, Del : M. Glazier, 1983.
- NOVÁK, Josef J. *Spisy apoštolských Otců*. Praha : Česká katolická charita, 1971.
- NUNN, H. P. V. The Background of the Epistle of Clement of Rome. *The Evangelical Quarterly*, Jan. 1946, 18/1, s. 39–45.
- ORTKEMPER, Franz-Josef. *První list Korint'ánům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- PETERLIN, Davorin. Clement's Answer to the Corinthian Conflict in AD 96. *JETS*, March 1996, 39/1, s. 57–69.
- PETERSON, David G. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publ. Co., 2009.
- PIŤHA, Petr. *Sv. Kliment Římský, patron diecéze a města Hradec Králové*. České Budějovice : Gabreta, 2004.
- PRATSCHER, Wilhelm. Die Corpus der Apostolischen Väter. In PRATSCHER, Wilhelm (Hrsg). *Die Apostolischen Väter: eine Einleitung*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, s. 11–16.

- QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Vol. I. The Beginnings of Patristic Literature from the apostles creed to Irenaeus. Utrecht : Spectrum Publishers, 1950.
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a život věčný*. Brno : Barrister & Principal, 2008.
- RICHARDSON, Cyril Charles. *Early Christian Fathers*. London : SCM, 1953.
- RITSCHL, Albrecht. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*. 2. Aufl. Bonn : Adolph Marcus, 1857.
- ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James – COXE, Arthur Cleveland (edd). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. The Apostolic Fathers With Justin Martyr and Irenaeus. Edinburgh : T and T Clark, 1996.
- ROETZEL, Calvin J. *The letters of Paul: conversations in context*. 5th ed. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1998.
- ROSSI DE GASPERIS, Francesco. *Pavel z Tarsu: Ježíšovo evangelium*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2009.
- SALTET, Louis. Epiphanius of Salamis. In HERBERMANN, Charles George et al. *The Catholic Encyclopedia*. New York : The Encyclopedia Press, 1908, vol. XIII., s. 393–395.
- SCHMID, Bernard. *Manual of Patrology*. Herder : St. Louis, 1899.
- Spisy apoštolských otců*. 3. rev. vyd. Přel. Ladislav Varcl; Dan Drápal; Jan Sokol. Úvodní texty připravil Dan Drápal. Praha : Kalich, 2004.
- STÄHLIN, Otto. *Die altchristliche griechische Litteratur*. München : Oskar Beck, 1924.
- STAMBAUGH, John E. – BALCH, David. *The Social World of the First Christians*. London : SPCK, 1986.
- STEMBERGER, Günter. *2000 let křesťanství: ilustrované církevní dějiny s více než 1300 barevnými vyobrazeními a slovníkem pojmů z církevních dějin*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- STUCKENBRUCK, Loren T. Colossians and Philemon. In DUNN, James D. G. (ed). *The Cambridge companion to the St. Paul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, s. 116–132.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný: eschatologie*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2007.
- TENNEY, Merrill Chapin. *O Novém Zákoně*. Česká ekumenická rada církví, ca. 1993.
- TIXERONT, Joseph. *Handbook of Patrology*. 2nd ed. Herder : St. Louis, 1923.

- TOMKINS, Stephen. *Stručné dějiny křesťanství*. Praha : Volvox Globator, 2009.
- TROBISCH, David. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*. Minneapolis : Fortress, 1994.
- UHLHORN, Gerhard. Clemens Romanus. In SCHAFF, Philip (ed). *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*. 3rd ed. New York : Friedrich Reinhardt, 1882, vol. 1. A – F, s. 492–494.
- VÍTEK, Tomáš – STARÝ, Jiří – ANTALÍK, Dalibor (edd). *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha : Herrmann a synové, 2006.
- WIESELER, Karl. *Eine Untersuchung über den Hebräerbrief: namentlich seinen Verfasser und seine Leser*. Kiel : C. F. Mohr, 1860.
- WILKEN, Robert Louis. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven : Yale University Press, 1984.
- WREDE, William. *Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1891.
- WRIGHT, William Burnet. *Cities of Paul*. Cambridge : The Riverside Press, 1905.
- ZAHN, Theodor. *Ignatius von Antiochien*. Gotha : Friedrich Andreas Perthes, 1873.